

التصوف والفلسفة

تأليف / ولترستيس

ترجمة وتقديم / أ.د. امام عبد الفتاح امام

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة

جامعة الكويت



التصوف ... والفلسفة"

"التصوف . . . والفلسفة"

تأليف

ولترستيس

ترجمة . وتعليق . وتقديم

أ.د. إمام عبد الفتاح إمام

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة

جامعة الكويت

شبكة كتب الشيعة



الناشر : مكتبة مدبولي

٦ ميدان طلعت حرب بالقاهرة

الناشر : مكتبة مدبولي ٦ ميدان طلعة حرب - القاهرة

"فهرس الكتاب"

الصفحة

الموضوع

٥	مقدمة بقلم المترجم
٢٢	تصدير

الفصل الأول : التراضيات مسبقة للبحث :

٤٧	<u>أولاً</u> : البحث حديـر بالدراسة
٣٢	<u>ثانياً</u> : مثل الحمار يحمل أسفارا
٣٨	<u>ثالثاً</u> : المبدأ الطبيعي
٤٥	<u>رابعاً</u> : مبدأ اللامبالاة السبيـي
٤٨	<u>خامساً</u> : التجربة والتأمل
٥٥	<u>سادساً</u> : شمول البرهان

الفصل الثاني : مشكلة المحور الكلـي العام :

٦٠	<u>أولاً</u> : طبيعة المشكلة
٦٨	<u>ثانياً</u> : الرؤى والأصوات ليست ظواهر صوفية
٧٢	<u>ثالثاً</u> : الغبطة المهمـلة ، والنشوة ، وفرط الانفعـال
٧٧	<u>رابعاً</u> : الاتجاه نحو الحل
٨٧	<u>خامساً</u> : التصوف الانبساطـي
٩٠٨	<u>سادساً</u> : حالات على الحـدود

الصفحة	الموضوع
١١٢	سابعاً : التصوف الانطروائي
١٤٤	ثامناً : التصوف الانطروائي : فناء الفردية ..
١٥٩	تاسعاً : هل يكون تصوف الهناءات البوذى - استثناء ؟ ..
١٦٥	عاشرًا : اعتراض ملحوظ ..
١٦٨	حادي عشر : نتائج ..

الفصل الثالث : مشكلة المرجع الموضوعي :

١٧٣	أولاً : برهان الاجماع ..
١٨٦	ثانياً : تجاوز الذاتية ..
١٩٢	ثالثاً : الشعور بالموضوعية ..
١٩٤	رابعاً : المونادية الصوفية ..
٢٠٢	خامساً : الذات الكلية .. والخواء - المثلاء ..
٢٢١	سادساً : كلمة " الله " ..
٢٢٧	سابعاً : نظرية " الوجود الحالص ذاته " ..
٢٣١	ثامناً : نظرية " الحقيقة الشعرية " ..
٢٤١	تاسعاً : مكانة الذات الكلية ..
٢٥١	عاشرًا : الحل البديل ..

الفصل الرابع : وحدة الوجود ، الثانية ، الواحديّة :

٢٥٧	أولاً : منصب وحدة الوجود ..
٢٧٠	ثانياً : منصب الثانية ..

الصفحة

الموضوع

٢٨٤	نقد الثنائية <u>ثالثاً :</u>
٢٩١	الواحدية <u>رابعاً :</u>
٢٩٥	تبير وحدة الوجود <u>خامساً :</u>

الفصل الخامس : التصوف والمنطق :

٣٠٨	المفارقات الصوفية <u>أولاً :</u>
٣١١	نظرية المفارقة البلاغية <u>ثانياً :</u>
٣١٥	نظرية الوصف الخطا <u>ثالثاً :</u>
٣١٨	نظرية الوضع المزدوج <u>رابعاً :</u>
٣٢٠	نظرية الالتباس <u>خامساً :</u>
٣٢٣	اعتراض <u>سادساً :</u>
٣٢٦	اعترافات سابقة بنظرية التناقض <u>سابعاً :</u>
٣٢٩	مضامين فلسفية للمفارقات <u>ثامناً :</u>

الفصل السادس : التصوف واللغة :

٣٣٧	طرح المشكلة <u>أولاً :</u>
٣٣٨	التحليلات العلمية المزعومة <u>ثانياً :</u>
٣٤٠	نظريات الحس المشترك <u>ثالثاً :</u>
٣٤١	(١) نظرية الانفعال (٢) نظرية العمى الروحى <u>أولاً :</u>
٣٤٣	<u>ثانياً :</u>

الصفحة

الموضوع

رابعاً : النظرة القائلة بأن اللغة الصرفية

٣٤٥ واللغة الدينية رمزية

٣٤٩ (١) نظرية ديونسيوس

٣٥٤ (٢) نظرية المجاز أو الاستعارة

٣٥٧ خامساً : اقتراحات نحو نظرية جديدة

الفصل السابع : التصوف والخلود : ٣٧٢

الفصل الثامن : التصوف ، والأخلاق ، والدين ٣٩٠

أولاً : النظرية الصرفية عن الأخلاق ٣٩٠

ثانياً : التصوف والحياة الحireة عملياً ٤٠١

ثالثاً : التصوف والدين ٤٠٩

"مقدمة"

بِقَلْمِ الْمُتَرْجِمِ

بِقَلْمِ الْمُتَرْجِمِ

من المفارقات الغربية - والكتاب مليء بالمفارقات ! أن نقول عن الغربيين انهم غير متدينين مع انهم يكتبون عن الدين بعمق نافذ . ونقول عن الشرقيين أنهم متدينون مع انهم يكتبون عن الدين والتدين بسطحة بالغة ! (١) . وهذا كتاب يشهد بصحة هذا الرأى ، فهو لا يكتب عن " تاريخ " التصوف ، ولا يلتفت فقرة من هنا وفقرة من هناك مما قاله المتتصوفة ليولف كتاباً غناً يضيع معه وقت القارئ وجهده وماليه ، وإنما هو يقوم على مدى ثمانية فصول " بتشريح " ماهية التصوف بمبعض الفيلسوف الماهر البارع ، ويثير أسئلة بالغة الأهمية حول هذا الحقل الخصب من الحياة الروحية . فيبعد أن أثبتت في كتاب آخر (٢) أن الحس الديني جزء أساسى في تكوين الإنسان ، وأنه موجود بدرجات متفاوتة عند الناس جميعاً : مطمئناً عند من يحاول أن يحججه أو يمنعه من الظهور بل ربما يتحدى وجوده - عارماً وطاغياً عند الصوفي العظيم الذي يرى الفعل الالهي في كل حركة كونية من حبة الرمل في الصحراء إلى السماء المرصعة بالنجوم ، نراه في الكتاب الحالى يتبع المسيرة فيطرح الأسئلة المنطقية المترتبة على الحقيقة التي أثبتتها (٣) : فإذا كان الدين يظهر في أعلى صوره عند

(١) ليس هنا دفاعاً عن الغرب فهو أقدر على الدفاع عن نفسه ، وإنما هو رصد لظاهرة من الظواهر التي تدل على تخلفنا الواضح كما تعبّر عنه اقسام الشخصية - راجع كتاباً " الطاغية " مكتبة مدبلولى بالقاهرة .

(٢) في عام ١٩٥٢ أصدر " ستيس " كتابين هامين في عام واحد هما " الدين .. والعقل الحديث " (وقد ترجمناه إلى العربية وأصدرته مكتبة مدبلولى عام ١٩٩٨) والثاني " الزمان والأزل : مقال في فلسفة الدين " (وقد ترجمه إلى العربية الدكتور / زكريا ابراهيم وأصدرته المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر - بيروت عام ١٩٦٧) - راجع ذلك بالتفصيل في المقدمة التي صدرنا بها ترجمتنا لكتابه الأول .

(٣) ليس ثمة ما يدعو إلى الكتابة بالتفصيل عن مؤلف الكتاب - وهو الفيلسوف الانجليزي الأصل الأمريكي الجنسية : " ولتر ترنس ستيس W.T.Stace " (١٨٨٦ - ١٩٦٧) - فقد سبق أن فعلنا ذلك في مقدمة طويلة صدرنا بها ترجمتنا لكتابه : " الدين .. والعقل الحديث " فليرجع إليها القارئ .

أعلى صوره عند الرجل الصوفى العظيم فما هي حقيقة التصوف ؟ ، وما هي " التجربة الصوفية " التى تظهر فى آداب الأمم المتحضرة فى جميع العصور ؟ وهل هناك " وجود روحي " أعظم من الانسان يحاول الحس الدينى العارم عند المتتصوفة الوصول اليه ؟ و اذا كان هناك مثل هذا " الوجود الروحى " فما هي علاقته بالانسان ؟ وهل يمكن لنا أن نجد فى التصوف أى توضيح لمشكلات مثل : طبيعة النفس (أو الذات) ، وفلسفة المنطق ، ووظائف اللغة ، وحقيقة - أو عدم حقيقة - دعوى الانسان فى الخلود ، وأخيراً طبيعة الازام الخلقى ومصادره ، ومشكلات الأخلاق بصفة عامة ؟

غير أن ذلك إيجاز يحتاج إلى قليل من الشرح والتفصيل :-
يتالف الكتاب من ثمانية فصول يعرض فى الفصل الأول الأفكار الأساسية التى يفترضها البحث مقدما :

الفكرة الأولى هي أن للتصوف قيمة خاصة وأنه من ثم جدير بالدراسة ، وهو يستشهد برسل (١٨٧٢ - ١٩٧٠) الفيلسوف التحليلي العقلاني وعالم الرياضة المعروف - الذى لا علاقة له بالتصوف ومع ذلك يعترف بأن " وحدة التصوف مع رجل العلم تشكل أعلى مكانة مرموقة يمكن إنجازها فى عالم الفكر " . ويشير إلى نماذج لهذا الاتحاد بين التصوف والعلم عند عظاماء الفلسفة : هيراقليطس ، وبارمينيس ، وأفلاطون ، واسينوزا .. إلخ . ومن هنا كانت هناك صلة وثيقة بين التصوف والفلسفات الكبرى التى أثرت فى محرى تاريخ الفكر البشري . لكن ماذا عن المعتقدات - لو كانت هناك مثل هذه المعتقدات - التى ينبغي علينا أن نستمدّها كأناس معتدلين من التصوف ؟ والجواب أنها كثيرة منها أن التصوف هو جوهر الدين ، وأننا جميعاً متتصوفه بدرجة كبيرة أو صغيرة .

الفكرة الثانية التى يمهّد بها المؤلف لبحثه هي : هل يجوز لن غير المتتصوف أن يكتب شيئاً ذا قيمة عن التصوف أم أن مثله فى هذه الحالة سيكون مثل الحمار يحمل أسفاراً ؟

ويحيي المؤلف بالايحاب . ويضرب المثل بالفيلسوف الامريكي المعاصر وليم جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠) الذى حال تكوينه الشخصى بينه وبين الاستمتاع بالتجربة الصوفية ، ومع ذلك فلا يمكن لعاقل أن ينكر أن إسهاماته فى فهم هذا الموضوع كانت ذات قيمة بذرحة كبيرة جداً ، سواء فى كتابه " صنوف من التجربة الدينية " أو " مبادئ علم النفس " - مما يوحى بأن التعاطف مع المتضوف - حتى من جانب الفيلسوف غير الصوفي - قد يعطيه قدرأً من البصيرة للتفاذا فى حالة النهن الصوفى وماقتتها . وفضلاً عن ذلك فانَّ المتضوفة أنفسهم يتفلسفون وهم بذلك يهبطون الى أرض العقل التحليلي - أعني أرض الفيلسوف غير الصوفى ، ولا يمكن لهم - عندئذ - أن يتوقعوا الافلات من النقد والتحليل العقلى فلا يمكن لهم غزو أرض الفيلسوف ثم ينكرون عليه فى الوقت ذاته حقه فى مناقشة أقوالهم الفلسفية !

الفكرة الثالثة هي أن المبدأ الطبيعي الذى ينادى بسيادة القوانين فى الطبيعة لا يتعارض مع التجارب الصوفية : فالصلوات ، والتضرعات ، والابتهالات .. الخ التى يقوم بها المتضوف لا تستهدف تغيير مسار الأحداث الطبيعية ، وإنما هى تستهدف أساساً الاتصال بالله ، أو الاتحاد بما يعتبره الموجود الأعلى . وليس التماساً لمعرف أو رعاية ، اللهم الا بمقدار ما ينظر المتضوف الى الاتحاد نفسه ، بالطبع ، على أنه أقصى معرف يمكن للموجود البشرى أن يسعى اليه . وهكذا ينتهى المؤلف الى أن المبدأ الطبيعي - أو سيطرة القوانين العلمية على ظواهر الطبيعة - لا يتعارض مع الإيمان " بحقيقة مطلقة " - أو الإيمان بالله - تلك الحقيقة التي تقع خارج - أو تحاوز - عالم الزمان والمكان الذى هو عالم القوانين العلمية .

الفكرة الرابعة هي ما يقال أحياناً من أن التجربة الصوفية يمكن أن تحدث نتيجة للمخدرات والعقاقير من أمثال " حمض المسكل " (وهو نوع من الصبار تستقرط أوراقه لإحداث الأكثر المطلوب) - الواقع أن عظماء الصوفية - الذين وصلوا الى حالات صوفية نتيجة لممارسات روحية شاقة وطويلة - ينظرونها شنراً الى مثل هذا الزعم . وإنْ كان المؤلف يرى أننا لم نصل بعد الى معرفة كافية بالآثار التى تحدثها العقاقير ، لأن التجارب العملية لهذه العقاقير مازالت فى طور النمو والتقدم ، ولهذا فإن علينا أن ننتظر ما تُسفر عنه من نتائج .

والفكرة الخامسة هي التفرقة بين التجربة الصوفية ذاتها والتأويلات التصورية التي تقال عنها ، وهى تشبه التفرقة التى يمكن أن نقوم بها بين التجربة الحسية التى هي أساس العلم وتأويلها . وينذهب المؤلف الى أنه يستحيل أن تكون هناك "تجربة" - حسية أو صوفية - "خالصة" معزولة عن تأويلها . ومع ذلك فالاحساس - في حالة التجربة الحسية - شيء ، وتأويله شيء آخر ، وقل مثل ذلك فى التجربة الصوفية التى يمكن أن تكون لها تأويلات شتى ، وأهمية هذه التفرقة أن المؤلف يبني عليها فكرة أساسية هي أن التجربة الصوفية واحدة عند جميع المتتصوفة : إذ تتفق التجارب الصوفية التى رواها المسيحيون ، والمسلمون ، واليهود ، والهنود ، والبوذيون ، وأيضا المتتصوفة الذين لم يتبعوا أية عقيدة دينية محددة ، لكنها تختلف فى تأويل كل متتصوف لتجاربه تأويلاً عقلياً مستمدأ من خصائص ثقافية . فالتأويل هو إضافة عقلية الى التجربة بغرض فهمها ، وقد يكون من عمل المتتصوف وغير المتتصوف ، فالقول مثلاً بأن التجربة الصوفية ذاتية فقط أو أنها موضوعية ، فذلك تأويل عقلى يضاف الى التجربة نفسها ، والمؤلف يستخدم كلمة "التصوف" لتعنى التجربة الصوفية وتأويلاتها في آن معاً .

والفكرة السادسة والأخيرة التي يقدمها المؤلف كافتراض سابق للبحث هي أن البرهان أو الشواهد التي يقدمها عن التصوف ينبغي أن تكون شاملة ، وذلك يعني أنه لا يدرس التصوف في ثقافة معينة ، كالتصوف المسيحي مثلا ، وإنما هو يدرس التصوف في جميع الثقافات المتحضرة ، ولهذا فقد كان عليه أن يضرب الأمثلة ، ويسوق الشواهد على فكرته ، من التصوف المسيحي ، والاسلامي ، واليهودي ، والهنلوجي ، والبوذى ، والطاوى . بل وبوذية زن Zen (أى بوذية التأمل التي ظهرت فى الصين ثم انتقلت الى اليابان) فضلاً عن التجارب الصوفية التى سجلها أولئك المتصوفة الذين لم يكونوا تابعين لأية ديانة معينة . وقد أطلق عليهم اسم "المتصوف اللامتمى" ! . وقل مثل ذلك فى المتصوفة المعاصرين وهذا ما يقصده المؤلف "بشمول البرهان" أو كلية الشواهد التي لابد أن تتبع مصادرها - لكن تكون دراسة أكاديمية حادة - ويسوق ثلاثة أنواع من المصادر هي :

أولاً : ألوان التصوف التي ترتبط تاريخياً بديانات العالم العظمى .

ثالثاً :

المتصوف اللامتنى مثل أفلوطين .
الثالثاً :
 المتصوفة المعاصرةن سواء أكانوا مشهورين أو مغمورين ، وسواء أكانوا من
 اللامتنى أو المرتبطين بديانة معينة .

وسبب هذا الشمول هو أن المؤلف يريد أن يقدم لنا دراسة فلسفية نسقية عن التصوف يستخرج منها المضامين الفلسفية للتتصوف بما هو كذلك . وذلك يتطلب مسحًا لجميع المناطق الرئيسية للتتصوف . فضلًا عن أن التشابه بين التجارب الصوفية في الثقافات والديانات ، والعصور المختلفة في جميع أنحاء العالم - يُعد دليلاً في صف موضوعية هذه التجارب .

ويشرع المؤلف في الفصل الثاني في " تشريح " التجارب الصوفية ، متسائلًا في البداية : هل هناك محور كل عام هو عبارة عن مجموعة الخصائص المشتركة بين جميع هذه التجارب في كل الثقافات ، والعصور ، والبلدان ، في جميع أنحاء العالم .. ؟ وعلى الرغم من أنه يجب بالإيجاب عن هذا السؤال فإنه يستعرض أولاً القوائم المختلفة لخصائص التجربة الصوفية التي ذكرها الباحثون من أمثل " وليم جيمس " ، و " ر.م. بك " ، و " د.ت. سوزوكى " وغيرهم ويناقشها ، مستبعداً بعض الخصائص المعينة من فئة الحالات الصوفية التي ربما يميل الرأي العام للنظر إليها على أنها صوفية ، لكنها ليست على الأصلية كذلك . وأولى هذه الخصائص هي : " الرؤى ، والأصوات " التي لا يعتبرها ظواهر صوفية : فقد يرى القديس الكاثوليكى مريم العذراء أو يسمع أصواتاً ينسبها إلى يسوع . وقد يرى القديس الهندوسى الإلهة كالي Kali - لكن لا هذه ، ولا الأصوات التي سمعتها القديسة جان دارك ، أو سقراط تدخل في حساب الظواهر الصوفية . رغم أنه من الممكن جدًا أن يكون هؤلاء الأشخاص قد مرروا بتجارب صوفية أصلية . والسبب الذي جعل " ستيس " يستبعد الرؤى والأصوات من مجال التصوف الأصيل هو أن أكثر أنواع التجارب الصوفية عظمة وأهمية هي تجارب غير حسية ، في حين أن الرؤى والأصوات لها طابع التخييلات الحسية .

ويضيف المؤلف أن هناك بعض الفظواهر الأخرى التي ترتبط أحياناً ارتباطاً وثيقاً بالحياة الصوفية ، لكنها لا تشكل أى جزء ضروري منها أو مصاحب لها مثل : ضرورة الشفاعة ، والبغطة ، والانفعال العنيف . فهذه كلها حالات طارئة تصاحب الوعي الصوفي ، لكنها بالقطع لا هي عامة ولا هي ضرورية ، وإنما هي تحدث بين المتصرفون الأشد انفعالاً ، والأكثر اضطراباً في الأعصاب ، لكنها لا تقع بين المتصرفون الأكثر هدوءاً ورمانة ، وثقافة . ومن ثم فلا يمكن النظر إليها على أنها تنتهي إلى المحور الكلّي العام للتجارب الصوفية . وقل الشيء نفسه عن خصائص ثلاثة مستبعدة مثل : التشبيهات الجنسية المحاذية التي تزخر بها الكتابات الصوفية عندما يريده المتصرف " تزيين " اتحاده مع الله . ثم يضيف إلى ذلك أن الإفراط في الانفعال أو المغالاة فيه عند بعض المتصرفون ليس جزءاً من المحور الكلّي العام للتصرف ، وإنما هو تعبير عن النوع الانفعالي من المتصرفين الذين يتحدثون ، مثلاً ، عن الحب الذي يشعرون به ، والذي طغى عليهم أثناء تجربة اتحادهم بالله ، ويصفونه بأنه " متوجه " ، " عنيف " ، " نشوان " ، " مشبوب " . على نحو ما جاء في قول القديسة تريزا " إنني في أعماقى سكرانة بالحب ! " .

على أن إدانة المؤلف للأفراط في الانفعال وإهماله له على أنه جزء غير ضروري من الوعي الصوفي لا يعني ، بالطبع ، أنه ينكر أن هناك باستمرار عنصراً من الانفعال - من نوع ما وبدرجة ما - في ذلك الوعي . وأن ذلك العنصر ضروري وعام ، والواقع أن ذلك يصدق على كل " تجربة بشرية ، فهي لا تكون أبداً محايضة تماماً من الناحية الانفعالية ، بل تحمل معها باستمرار شحنة عاطفية مؤثرة من نوع ما .

بعد أن قام " المؤلف " بعملية سلبية مستبعداً ما ليس من الخصائص الجوهرية للتجربة الصوفية يقوم بتقسيم هذه التجربة نفسها إلى نوعين : التجربة الانبساطية والتجربة الانطوانية ، ولقد استعرضنا ترجمة هذين المصطلحين من التحليل النفسي لا سيما عند عالم النفس السويسري " كارل يونج ١٨٧٥ - ١٩٦١ Carl Jung " الذي كان أول من أشار إلى هذين النمطين من الشخصية البشرية وطورهما . الأولى تتجه نحو الخارج وتميل إلى الأمور

الموضوعية . في حين أن الثانية ت نحو نحو الداخل ، أعنى إلى العوامل الذاتية . غير أن القارئ لا بد أن يكون على وعي تام بأن التشابه بينهما وبين التجربتين الصوفيتين يقف عند هذا الحد دون أن توصف التجربة الصوفية الانطروپية بأية صفة مرضية ، كما هي الحال في الشخصية الانطروپية عند " يونج " الذي يجعلها غير قادرة على التكيف مع عالم الواقع .

نعود إلى المؤلف الذي يعتقد أن هناك سمات خاصة تميز بها التجربة الصوفية الانبساطية وهو يحددها في سبع خصائص هي :-

- (١) الرؤية الموحدة للأشياء التي تعبّر عنها الصيغة المحردة " الكل واحد " على أن الواحد يدرك في التجربة الانبساطية من خلال الاحساس البدني في - أو من خلال - كثرة من الموضوعات .
- (٢) يدرك الواحد في هذه التجربة على أنه الحياة التي تسري في كل شيء وكثيراً ما يوصف بكلمات مختلفة مثل الحياة أو الوعي أو الحضور الحى ، فلا شيء حاصل أو ميت .
- (٣) الاحساس بالموضوعية أو الواقعية .
- (٤) الشعور بالغبطة أو النشوة أو السعادة والرضا .. الخ .
- (٥) الشعور بأن ما يدركه الصوفي هو شيء مقدس أو ديني أو الهى .
- (٦) إنطواء التجربة على مفارقة (أو تناقض) (١) .
- (٧) زعم المتوصف أن تجربته لا توصف أو هي فوق الوصف ، أو أنه لا يستطيع أن يُعبر عنها في كلمات .

(١) المعنى اللغوى لكلمة المفارقة Paradox ما هو " ضد الاعتقاد " ، ثم اتسع معناها وأصبحت تشمل التناقضات المنطقية الصورية . ويرى البعض أن المفارقة من زاوية دينية معينة هي التناقض المتحقق فى عالم الواقع كان يقول مثلاً أن " السيدة مريم " عندراء " و " أم " فى وقت واحد . ويمكن أن توحد المفارقات فى عالم الحياة اليومية ، على نحو ما كان يقال مثلاً : " محطة المطار السرى ! " فالمطار سرى ومعرف فى آن معاً .

ويسوق المؤلف أمثلة لا حصر لها من المتصوفة الانبساطيين من الثقافات المختلفة ، وهو يرى أنه ليس من الضروري أن توجد كل هذه الخصائص جميع أنواع التصور الانبساطي إذ يكفي أن تكون هناك مجموعة منها .

أما النوع الآخر من التجربة الصوفية فهو النوع الانطوائي وهو يرى أنها واحدة في جميع الثقافات ، والديانات ، والعصور والظروف الاجتماعية وهي توصف بالخصائص المشتركة الآتية :

- (١) النوع الموحد الذي يستبعد كل كثرة للمضمون الحسي أو التصورى أو أي مضمون تجربى آخر ، حتى أنه لا يبقى سوى الوحدة الفارغة أو الخالية بحسب ذلك هي الخاصية الأساسية أو الجوهرية أو النواة ، التي تنتجه عنها معظم الخصائص الأخرى .
- (٢) التجربة ليست مكانية أو زمانية ، وهى خاصية تتبع ، بالطبع ، من الخاصية النواة التي ذكرناها الآن توا .
- (٣) الشعور بالموضوعية أو الحقيقة الواقعية Reality .
- (٤) الشعور بالغبطة أو النشوة ، والسلام ، والسعادة .. الخ .
- (٥) الشعور بأن ما تم إدراكه هو المقدس أو الإلهى .
- (٦) انطواء التجربة على مفارقة .
- (٧) زعم المتصوف أن تجربته لا توصف أو هي تفوق الوصف . ولا يمكن التعبير عنها .

ولما كنا نبحث عن مجموعة الخصائص المشتركة ، فى جميع أنواع التصور الانبساطي أو الانطوائي ، فيمكن أن نقارن بين القائمتين السابقتين لنجد أن الاختلاف بينهما ضئيل للغاية : فالخصوص رقم ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ واحدة في القائمتين . ومعنى ذلك أن هناك خصائص مشتركة كلية وعامة للتتصوف (من النوعين) في جميع الثقافات ، والعصور ، والديانات ، وحضارات العالم . وإن كان المؤلف يذهب إلى أن التجربة الانبساطية أدنى بالفعل من التجربة الانطوائية ، أو أنها نوع ناقص أو كامل من تجربة تجده اكتمالها أو تتحققها التام في النوع الانطوائي فإذا كانت فكرة "الوحدة" أو "الواحد" أساسية في التجربة

الصوفية بصفة عامة فإنها تتحقق جزئياً فقط في النوع الانبساطي في حين أنها تتحقق تاماً كاملاً في النوع الانطوائي ، الأول ينزع إلى توحيد الكثرة ، أما الثاني فقطمس فيه الكثرة تماماً ، ومن هنا كانت هذه التجربة بلا زمان ولا مكان ، مادام الزمان والمكان هما مبدأ الكثرة . وهنا نجد الماهية الداخلية لكل تجربة صوفية ، أو النواة المركزية التي تدور حولها جميع الخصائص الأخرى .

في الفصل الثالث يطرح المؤلف السؤال الذي كثيراً ما يردد الناس وهو : هل التجربة الصوفية موضوعية ؟ أهي تكشف عن " واقع " لا يصل إليه الناس بأية طريقة أخرى ؟ . قد يقال في الإجابة عن هذا السؤال أن هناك إجماعاً بين المتصوفة على أن تجاربهم تشير إلى " مرجع موضوعي " ، وليس هناك أدلة احتمال لاتهامهم بالكذب أو التزيف . ومن ثم فلا بد أن يكون " لبرهان الاجماع " هذا قوته وأهميته الخاصة ، طالما أنه دليل غامر يقوم على شهادة عدّةآلاف من الأشخاص في مختلف البلدان ، والثقافات ، والعصور ، في جميع أنحاء العالم . فضلاً عن أن الشهادة التي تقدم من إحدى مناطق العالم ، أو في فترة من فترات التاريخ مستقلة عن أولئك الذين قدموا نفس الشهادة في مناطق أو فترات أخرى ، ومحظوظة لديهم .

غير أن المؤلف يُفتَّنَّ هذا الدليل ويرفضه ، فهناك إجماع من الناس ، مثلاً ، عندما يرون نوعاً من السراب على أن ما يرونه هو الماء . ومن المؤكد أنه ليس كذلك ، رغم أنهم لم يتعمدوا تزيف وصف تجاربهم البصرية . وكل إنسان يضغط على نصف العين يرى الأشياء مزدوجة ، وإجماع الناس على ذلك ليس دليلاً على الازدواج الفعلى للأشياء . وكل من تناول حُرْعة من " السانتونين Santonin " (نبات الشيح الغراساني) يرى الأشياء مصبوغة باللون الأصفر ، ومع ذلك فليس هذا دليلاً على أن الأشياء في حقيقتها صفراء .. الخ . وينتهي " ستيتس " من هذه المناقشة إلى أن : المعيار المطلقاً للموضوعية ليس هو الإجماع أو الاتفاق في التجارب أو التحقق من صحتها ، رغم أن هذه الأمور قد تكون مفيدة في الاتجاه إليها كمقاييس جزئية تمهدية . أما المعيار المطلقاً للموضوعية فهو النظام أو الترتيب ، أعني الخضوع لقوانين الطبيعة ، ومن هنا كان الحلم ذاتياً لأنه لا يخضع لنظام ،

فنحن قد نحلم بأحداث هي نفسها تتناقض مع قوانين الطبيعة كتحول القط إلى كلب ، أو
أني أسير في أحد شوارع الكويت ثم أستيقظ لأجد نفسى في فراشى في القاهرة !

النظام هو ، إذن ، معيار الموضوعية ، فهل التجارب الصوفية منظمة بهذا المعنى ؟
هل التجربة الصوفية ، ابسطاطية أو انطوانية ، تتألف من اقترانات متواصلة منتظمة ؟ من الواضح
أن الحوار بالمعنى ، ومعنى ذلك أن التجربة الصوفية ، بنوعيها ، ليست موضوعية . فهل هي
ذاتية ؟ تكون التجربة ذاتية إذا انطوت على خرق إيجابي لقوانين الطبيعة وكانت مشتلة أو غير
منظمة . لكن التجربة الصوفية ليست كذلك ، ومن ثمَّ فهي لا يمكن أن تكون ذاتية ،
بالضبط لنفس السبب الذي يجعلها لا يمكن أن تكون موضوعية . وهكذا ينتهي المؤلف إلى
أن التجربة الصوفية لا هي ذاتية ولا هي موضوعية ، بل هي تجربة "تحاوز الذاتية" وتعلو
عليها .

ويتساءل المؤلف : هل شعور الصوفي بالموضوعية أو بالاتصال بحقيقة "واقعية"
ينطوى على أي قدر من الاقناع لغير الصوفي ؟ ويحيب أن الفلسفه يرفضون ذلك ، فيما
يشعر به الصوفي عن يقين ، مهما كان مقنعاً بالنسبة للمتصوف ليس له أدنى وزن عند غير
المتصوف . وكثيراً ما بذلت محاولات لتفسير هذه الفظاهر على أساس افتراض أنها تقوم
على اللاشعور ، لكن الصوفي يصر على أن مصدرها النهائي يتجاوز اللاشعور كما أنه خارج
عن ذاته .

وينتهي "ستيس" إلى القول بأن العلو الذاتي هو جزء من التجربة الصوفية نفسها وهو
السبب في أن الصوفي يكون على يقين مطلق من حقيقتها بعيداً عن أي احتمال في مجادلته
في ذلك ، لأن تأويل التجربة يمكن الشك فيه . أما التجربة نفسها فلا يمكن الشك فيها .

ويناقش المؤلف في الفصل الرابع ثلاث نظريات دينية تفسر العلاقة بين الله والعالم
وهي وحدة الوجود ، والثنائية ، والواحدية . وينتهي إلى رفض النظريتين الثانية والثالثة ،
وتقديم تبرير لوحدة الوجود مع فهمها فهماً خاصاً على أنها مركب النظريتين الآخرين . أما

الثنائية فيميل إليها اللامهوتيون في أديان التالية الثلاثة الرئيسية ، وربما نجد في اليهودية أقوى تعبير عنها ، فقد حفرت هوة عميقة بين الله والعالم ، وبين الخالق والمخلوق ..الخ غير أن الثنائية ، فيما يقول "ستيس" تناقض تناقضاً صارخاً مع الخصائص المشتركة بين التجارب الصوفية كلها ، أعني القول بوجود وحدة مطلقة "تجاوز كل كثرة" ، فالوعي الصوفي في نظره الكامل هو "وعي موحد" ، أو هو تجربة بالواحد أو الوحدة . إنه يتضمن ثلاثة أشياء هي :-

- (١) أنه ليس ثمة تميزات في الواحد .
- (٢) أنه لا يوجد تميز بين موضوع وموضوع .
- (٣) أنه لا يوجد تميز بين ذات وذات .

وذلك هو التطور الكامل للموقف الصوفي . وإذا انكرنا قضية من هذه القضايا الثلاث فإن ما سيكون عندنا هو التصوف الضعيف أو المعمق أو المتخلف . ومن هنا كانت الثنائية بما هي كذلك : التصوف المتخلف .

قد يعتقد المرء أن البديل للنظرية الثنائية التي تناهى بالاختلاف الحالص بين الله والعالم هو النظرية الواحدية التي تناهى بالهوية الحالصة بينهما ، وقد تتخذ النظرية صورتين "الالحاد" أو "اللاكونية" الأولى تقول أنَّ ما هو موجود هو مجموعة الأشياء في العالم فحسب ، وأنَّ الله ليس سوى إسم آخر لهذه الأشياء . وهي نظرية مرفوضة لأنها لا تبرر لنا لِمَ تستخدم إسم الله في هذه الحالة؟

أما الثنائية فهي تقول أنَّ الأشياء المتناهية ، إذا انفصلت عن الله فلا وجود لها . إنها وهم . لكن مبدأ ديكارت الشهير "أنا أفكر ، اذن أنا موجود" يجعلنا نرفض ذلك في اطمئنان . فلو أن شخصاً قال أنَّ إيماني بوجود العالم المتناهي يرجع إلى "الوهم" ، فلابد أن نسأل السؤال الديكارتي : كيف يمكن أن تكون لى أفكار وهمية أو خيالية إذا لم أكن موجوداً؟ لابد إذن في هذه الحالة من القول بـ وجود واحد متناهٍ ، على الأقل ، هو نفسي .

وبعبارة أخرى : العالم وهم ، لكن وهم من؟ وهى أنا؟ عندي لابد أن أكون موجوداً حتى يكون عندي هذا الوهم .

وهكذا ينتهي المؤلف إلى رفض النظرية "الواحدية" أيضا لأنها لا تنتهي ، فيما يقول ، إلا إلى لغو فارغ . ولما كنا قد رفضنا الثانية ، فلم يعد أمامنا الآن سوى أن نتجه نحو المركب منها ألا وهو وحدة الوجود على مافيها من مفارقات .

وحدة الوجود ، تعتمد على مبدأ "الهوية في الاختلاف" فهي ترى هوية الله والعالم وهذا هو الجانب الواحدى من هذا المبدأ ، وهو يتجزء من تعريف الله بأنه الوجود اللامتناهى . ذلك أن اللامتناهى الحقيقى هو مالا يوجد شئ خارجه ، ولا يوجد شئ غيره . ومعنى ذلك أنه ليس ثمة سوى الله . وهكذا لا يكون العالم شيئاً غير الله . ولا يمكن أن يقع خارجه شئ آخر . وهذا هو مصدر وحدة الوجود في الكتابات المقدسة الهندوسية وعند اسبينوزا .

غير أن ذلك لا يعطينا سوى النصف الواحدى من مفارقة وحدة الوجود ، وأعني به هوية الله والعالم . ولا يزال هناك النصف الآخر وهو الاختلاف بين الله والعالم . ولا يزال هناك النصف الآخر وهو الاختلاف بين الله والعالم . فحتى المتصوفة الذين يتحدثون عن فناء الذات الفردية في الله (وهي جزء من هوية الله والعالم) - يقولون أنَّ الله ترك لهذه الذات "مسافة ضئيلة" تعود منها إلى ذاتها وتعرف أنها مخلوقة فيما يقول المتصوف الألماني "مايستر إيكهارت" . وكذلك المتصوفة الألماني "هنري سوزو" الذي يقول "إنَّ الروح في اندماجها على هذا النحو بالله تتلاشى ، لكنها لا تتلاشى كلية" . ولقد عبرَ كثير من المتصوفة المعاصرين عن الفكرة نفسها . فمهما قيل عن هوية الله والعالم (بما في ذلك فناء الذات الفردية في الله) فإن ذلك ينبغي استكماله بتأكيد الاختلاف بينهما . ومن هنا فإن مفارقة وحدة الوجود تعنى "الهوية في الاختلاف" والتركيز على الهوية فحسب يعطينا مذهب الواحدية ، أما تأكيد الاختلاف فقط فهو يعطينا مذهب الثنائية ، لكن الجمع بينهما يعطينا مذهب وحدة الوجود .

ويناقش المؤلف في الفصل الخامس العلاقة بين "التصوف .. والمنطق" . والمنطق الذى يقصده هو المنطق الصورى بقوانيه الثلاثة (الهوية - عدم التناقض - الثالث المرفوع) وهو يصطدم بما ينطوى عليه التصوف من مفارقات : مفارقة وحدة الوجود (الهوية فى الاختلاف) مفارقة "الخواء - الملاء" . مفارقة "فناء الذات ودؤام وجودها" .. الخ . وهى كلها تعبّر عن تناقضات منطقية واضحة . وقد وضعت عدة نظريات لحل هذه المتناقضات منها نظرية "المفارقة البلاغية" التى ترى أنَّ المفارقة هى عبارة عن حيلة بلاغية يستخدمها المتتصوف للتأثير على السامع لما فيها من جمال شعري ، وايقاع مطرد ، ولغة بلاغية . ويرفض المؤلف هذا التفسير لأن الحديث عن الوجود الالهى بأنه " قريب وبعيد معاً" ، وأنه خواء وملاء ، دينامي وساكن .. الخ ، هي تناقضات حقيقة وليس مجرد حيلة بلاغية .

أما النظرية الثانية فهى "الوصف الخطأ" التي تقول أنَّ الصوفى يسعى استخدام اللغة فيقع في الخطأ ، فهو يقول أنه مرّ بتجربة "الخواء - الملاء" أو تجربة النور الذى هو أيضاً ظلام .. الخ لكنه وصف سعى للتتجربة أو هو يقع في خطأ الوصف . غير أن المؤلف يرفض أيضاً هذه النظرية ويقول أنَّ "الوصف الخطأ" احتمال ضعيف جداً نظراً لأنَّ وصف التجربة لا يقوم به شخص واحد في ثقافة واحدة ، بل عدةآلاف من الأشخاص من ثقافات متعددة ، وفي عصور مختلفة ، ويستقل بعضهم عن بعض .

هناك أيضاً نظرية "الوضع المزدوج" وهي تقول أنه ربما كانت الكلمتان المتناقضتان "السكون والحركة" ، "الخواء - والملاء" ، "النور - والظلمة" - بدلاً من أن يوضعوا في شيء واحد فانهما يوجدان معاً في موضع مزدوج أحدهما في شيء والآخر في شيء آخر ، وبذلك يزول التناقض . لكن الواقع أنه يستحيل تطبيق هذه النظرية على بعض المفارقات الصوفية مثل مفارقة فناء الذات الفردية مع دؤام وجودها . فالأنما الواقعه هى التي تتوقف عن الوجود وتواصل الوجود فى وقت واحد ، ولا معنى لقولنا أنَّ هناك فردان : واحد يتوقف عن الوجود ، والآخر يواصل الوجود . ومن ثمَّ فهي نظرية مرفوضة . وقل مثل ذلك فى نظرية

"التباس الدلالة" التي تذهب إلى أن الكلمة التي يستخدمها الصوفي قد تكون ذات معنيين مختلفين .

ويقدم "ستيس" في نهاية الفصل حلّه الخاص ويخلص في أن قوانين المنطق هي قوانين وعيينا المألوف وتجاربنا اليومية ، ولهذا فهي لا تطبق على الوعي الصوفي ولا على التجربة الصوفية . السبب هو أن التصوف يعتمد على فكرة الواحد أو الوحدة التي لا تميز فيها ولا اختلاف ، ولا كثرة . وليس ثمة منطق يمكن أن ينطبق على تجربة لا توجد فيها كثرة . فالكثير هو ميدان المنطق ، أما الواحد - الذي هو مجال المفارقة - فهو ليس كذلك . ولهذا السبب لا يوجد صدام بين التصوف والمنطق . وهكذا نجد أن المنطق و "اللامنطق" يشغلان مجالين مختلفين من التجربة .

وفي الفصل السادس يناقش المؤلف موضوع "التصوف .. واللغة" والمشكلة هنا هي أن المتتصوف يشعر دائماً أن اللغة قاصرة وغير كافية وأنها من ثم لا غباء فيها كوسيلة لنقل تجاربه واستبصاراته إلى الآخرين . ولهذا نراه عندما يستخدمها يعلن أنها لا تقول ما يرغب قوله . وأن جميع الكلمات عاجزة عن أن تفعل ذلك . ومن ثم فإن تجربته مما لا يمكن وصفه أو التعبير عنه . ويعتقد "ستيس" أن المشكلة تكمن في أن لدى الصوفي نوعاً خاصاً من الوعي يختلف في الدرجة عن نوع الوعي المألوف لنا في حياتنا اليومية ، ولا يوجد بينهما خاصية مشتركة سوى أنهما معاً وعي . وهي لا تعود إلى أي سبب من الأسباب التي تحصل من الصعب علينا أن نصوغ مشاعرنا وتجاربنا اليومية في كلمات ، كما أنها لا يمكن تفسيرها بمصطلحات علم النفس المألوفة .

وفي نهاية الفصل يقدم "ستيس" حلّه الخاص لمشكلة "ما لا يمكن وصفه" عند الصوفية . وهو يعتمد أيضاً على التفرقة السابقة بين الوعي الصوفي والوعي المألوف الذي يستخدم الكلمات وهي أصلاً "تصورات عقلية" لا يمكن أن تتطبق على التجربة الصوفية . ويرى المؤلف ، معتمداً على فكرة أفلوطين ، أن الصوفي يجد صعوبة في استخدام اللغة أثناء التجربة الصوفية ، لكنه يستطيع استخدامها بعد التجربة أي عندما يتذكّرها . يقول أفلوطين

" في هذا الإدراك [الصوفى] ليس لدينا القدرة ، ولا الوقت لأن نقول أى شئ عنه . لكننا نستطيع بعد ذلك أن نتعقله ... " لكن قد تظهر هنا مشكلة جديدة وهي أن الصوفى يصعب عليه أن يتذكر تجربته ، لكن الواقع غير ذلك ، فعلى الرغم من أنه يقول إنه لا يستطيع أن يتحدث عنها ، فإن الكلمات تساقط من بين شفتيه ، وطالما أنه ينفع في نقل جزء ولو ضئيل من تجربته ، فإنه في هذه الحالة يقدم وصفاً صحيحاً لهذا الجزء . وعندئذ لابد أن يكون قد أخطأ عند ما ظن أنه لا توجد لغة يمكن أن تتطبق على التجربة الصوفية .

أما الفصل السابع فيناقش فيه المؤلف " التصوف .. والخلود " ويشير مجموعة من التساؤلات : لو سلمنا بأن الوعي - أو النفس أو الروح - يبقى بعد الموت ، فلا بد أن نسأل : وعي من الذى يبقى ؟ . وعي الرجل الناضج فى سن الأربعين ، أم الوعى الفج للمرأة ، أم روح الطفل الرضيع وقد عادت إلى الظهور من جديد بعد الموت لتسير فى اتجاه الأزل ؟ . كما يشير أيضاً إلى المتاعب التى تثيرها نظرية التطور ، فإذا كان الإنسان قد تطور من الحيوان ، وإذا كان الوعى الانساني سوف يبقى بعد الموت ألا يستتبع ذلك بقاء الوعى الحيوانى أيضاً ؟

ويتنهى المؤلف إلى أنه إذا كان التصوف يلقى ضوءاً على موضوع " الخلود " ، فربما جاء ذلك نتيجة " للاحساس بالخلود " الذى هو إحدى السمات الشائعة بين جميع التجارب الصوفية ، وتتأويل هذا الإحساس بأنه يعني الخلود بعد الموت أكثر منه الخلود الآن . وأن التصوف رغم ذلك لا يقدم دليلاً على بقاء الروح بعد الموت .

أما الفصل الثامن والأخير فيخصصه المؤلف لمناقشة العلاقة بين " التصوف " ، والأخلاق ، والدين " . ولعل أمنع ما فيه مناقشته للاتهام الذى يوجهه النقاد عادة إلى المتصوفة والذى يذهبون فيه إلى أن التصوف ليس إلا حيلة أنانية للهروب من مسؤوليات الحياة ، وواجباتهم الأخلاقية تجاه إخوانهم من البشر ، فهو استمتع بالغبطة والتأمل ، ومحاولة للخلاص الفردى ويضربون المثل على ذلك بالتصوف الهندى الذى وقف موقفاً سلبياً تجاه عذاب الناس وألامهم ومشاكلهم . غير أن المؤلف يرفض هذا الاتهام ، ويرى أنه

"تعصب" من النقاد الغربيين ضد صوفية الشرق . ذلك لأن "بودا" ، مثلا ، عندما وصل إلى الاستنارة وهو في عزلته تحت شجرة "البو" لم يق في هذه العزلة ، بل هبط منها إلى الناس ليرشدهم إلى طريق الخلاص ، وكذلك فعل نساك الهند الذين كانوا يومئذ بضرورة انتقال الشعلة من رجل إلى رجل ، من خلال العلم الروحي ، وهم بذلك يوضّحون طريق الخلاص الذي وجدوه أمام الآخرين ، فهم يعلمون ما يعتقدون أنه الحياة الطيبة أو الحيرة ، ولا يمكن أن نسم هذا النشاط "أنانية" ، كما يضرب المؤلف أيضا المثل "بغاندي" الذي هو النموذج الأول للعقلية الهندية ، وما كان له من نشاط روحي وسياسي واجتماعي في طول البلاد وعرضها . ويدعو المؤلف في النهاية إلى البحث عن مركب يجمع قيم الشرق والغرب معا لينير الطريق أمام الإنسانية .

* * * *

أردنا في هذه المقدمة أن نقدم للقارئ خيوطاً مرشدة تساعدـه ، وتوضح له طريق السير في هذا الكتاب الممتع ، لكن ذلك لا يغنى ، بالطبع ، عن قراءة الكتاب على مهل ، وبشئ من الروية والتدبر ، حتى يستمتع هو نفسه بكل فصوله ، وليرى كيف يفكر الفلاسفة في المسائل الروحية بعمق نافذ .

والله ، نسأل ، أن يهدينا جميعا سبيـل الرشـاد .

إمام عبد الفتاح إمام

الهرم - سبتمبر ١٩٩٧

"تصدير"

هدفى من هذا الكتاب هو دراسة هذه المشكلة : ما أثر " التجربة الصوفية " ، إنْ كان هناك مثل هذا الأثر ، على أكثر مشكلات الفلسفة أهمية ؟ سوف نبدأ من واقعة سيكولوجية لا يمكن إنكارها إلا عن جهل ، وهى أن بعض الموجودات البشرية تتعرض أحياناً لتجارب غير عادية يطلق عليها إسمًا مميزاً هو " التجربة الصوفية " . وهى تجارب مدونة ، أو يشار إليها على الأقل ، فى آداب الأمم المتحضره فى جميع العصور . لكن مادامت صفة " الصوفية " غامضة تماماً ، فلا بد لنا أن نفحص أولاً المجال ، فحصاً تجريبياً ، لنحدد ما هي أنواع وأنماط تلك التجارب التى تسمى " صوفية " لنحددها ونصنف خصائصها الرئيسية ولنعي حلود هذه الفتنة من التجارب ، أو تلك الحالات الذهنية ، التى اخترناها ووصفناها يمكن أن تلقى أى ضوء على مشكلات مثل : هل يوجد فى العالم أى حضور روحي أعظم من الإنسان . وإن صحَّ وكان هناك مثل هذا الحضور فما هي علاقته بالانسان ؟ وماهى علاقته بالكون بصفة عامة ؟ هل يمكن لنا أن نجد فى التصوف أى توضيح لمشكلات مثل : طبيعة النفس (أو الذات) ، وفلسفة المنطق ، ووظائف اللغة ، وحقيقة ، - أو عدم حقيقة - دعوى الإنسان فى الخلود ، وأخيراً طبيعة الإلزام الخلقى ومصادره ، ومشكلات الأخلاق بصفة عامة ؟

استخدمتُ فى الفترة الأخيرة تعبير " الحضور الروحي " الذى استعارته من توينبى A. Toynbee (١) . وتكمِّن ميزة هذا التعبير فى غموضه . لقد ألقى أحد علماء الطبيعة المتميِّزين ، محاضرة عامة فسألَ أحد المستمعين سؤالاً غير مناسب هو : " هل تؤمن بوجود الله ؟ فأجاب " أنا لا أستخدم هذه الكلمة لأنها غامضة أكثر مما ينبغى " . وفي اعتقادى

(١) آرنولد توينبى (١٨٨٩ - ١٩٧٥) مؤرخ انجليزى درس فى أكسفورد ثم علم بها (١٩١٢ - ١٩١٥) خدم فى وزارة الخارجية ، وصل إلى قمة شهرته بكتابه العظيم " دراسة فى التاريخ " فى عدة مجلدات . وهو بحث فى نمو الحضارات وتطورها وانحلالها من خلال نظرية " التجدد والاستحابة . زار مصر عام ١٩٦١ و ١٩٦٤ وألقى بها عدة محاضرات (المترجم) .

أن هذه إجابة مخاطئة . فقد كان ينبغي عليه أن يقول : " لهذا السبب فأنا أتحدث عن الحضور الروحي " وربما كانت تلك الإجابة أيضاً غير دقيقة .

وإن كان من الأفضل أن تكون على حق على نحو غامض ، من أن تكون على خطأ على نحو واضح .

وهذا السؤال يوازي من بعض العواني سؤالاً مثل ما أثر تحرتنا الحسية ، كإحساسات اللون مثلاً ، إذ كان هناك مثل هذا الأثر ، على مشكلة طبيعة الكون وبنيته ؟ وأنا أقول : " إنها توازي من بعض العواني " ، أما إلى أي حد يمكن أن نأخذ المماثلة والتشابه مأخذ الحد ، فتلك إحدى المشكلات التي نواجهها . أما القارئ الذي لا يغريه شيء يتحاور تصدر هذا الكتاب ، فهو ليس مخولاً أن يرفض في الحال هذه المقارنة - مالم يُرد اتهام نفسه بالتحيز والحكم المبترس .

أنا أكتب هذا الكتاب بوصفى فيلسوفاً وليس متصوفاً ، ولستُ أزعم لنفسي الخبرة أو التخصص في أي مجال ثقافي من مجالات التصوف التي يناقشها هذا الكتاب . ولقد اخترتُ في كل مجال عدداً محدوداً من أولئك الذين اعتبرهم من عظماء المتصوفة في هذا الميدان ، وأقمتُ استنتاجاتي ، أساساً ، على دراسة مكثفة لهؤلاء الرجال . وفضلاً عن ذلك فإن نظرتى إلى الفلسفة هي نظرة فيلسوف تجريبى وتحليلى . لكنى لا أذهب ، من الناحية التجريبية ، إلى أن كل تجربة لابد أن ترتد بالضرورة إلى التجربة الحسية . ولا أذهب - من الناحية التحليلية - إلى أن التحليل هو المهمة الوحيدة للفلسفة ، فأنا أضفى قيمة عظمى على ماسمى ذات مرة " بالفلسفة النظرية " واعتبر التحليل أداة جوهرية لهذه الفلسفة . ويمكن أن يكون التحليل غاية في حد ذاته . لكنى أعتبره خطوة تمهدية نحو اكتشاف الحقيقة .

معظم من سبقونى ممن كتبوا في ميدان التصوف إما أن يكونوا فلاسفة غير متدرسین على الاطلاق . وإما أن يفكروا من منظور المناهج والأفكار والمصطلحات الفلسفية التي لم يعد في استطاعتنا قبولها على أية حال في العالم الأنجلوسكوسنوني . فمما ينبع الفلسفة في هذا

العالم قد دخلت عليها ثورة من خمسين سنة خلت على يد مجموعة قليلة من الرجال كان يقودهم " جورج مور G.E. Moore " (١) . وأنا أعتقد أن الحكم على مافي هذه الثورة من قيمة باقية في التاريخ المقبل ، يمكن الآن أن يصدر دون أن يتعمى المرء إلى أي مدرسة أحدادية الع جانب من مدارس التحليل المتنافسة التي يتقاسماها الآن ميدان الفلسفة مثل : الوضعيون المناطقة ، ومدرسة كارنب الصورية ، وفلسفه أكسفورد من أصحاب " اللغة المألوفة ، والمؤمنون ، حقاً ، بفلسفه فتحشتين " .

من سبقونا في الكتابة في ميدان التصوف لم يفعلوا شيئاً يساعدنا في مواجهة العديد من المشكلات التي ناقشتها في هذا الكتاب . ولهذا فقد كان علىَّ أن أرتاد الميدان منفرداً وأن أشق طريقاً منعزلاً لا أسترشد فيه بال曩ى . ومن هنا فإن هناك عدداً من الأفكار في هذا الكتاب قد تبدو كلها جديدة تقريباً ، وليس فيها سوى القليل من التهور . وأنا لا أقول ذلك على سبيل الزهو أو التباهي بالأصلية ، بل على العكس ، لأنني آمل أن يلتمس لى القراء بعض العذر فيما يحدونه من مثالب في الحلول التي طرحتها . ولم أستطيع أن أمنع نفسي من طرح تساؤلات بدت لي جوهرية للبحث كله لكنها لم يحدث أن واجهت أسلافي ، فيما يظهر على الاطلاق . وكان علىَّ أن أناضل معها قدر استطاعتي .

لابد لي من التشديد على أنه في ميدان بالغ الصعوبة كهذا ، ليس في استطاعتنا أن نتوقع " براهين " أو " دحض للبراهين " أو " تفنيدات " أو " ضروب من اليقين " . فالواقع أن المتتصوف لا يجادل ولا ينافق ، فلديه يقينه الذاتي الداخلى . غير أن ذلك لا يشير سوى مشكلة جديدة محيرة أمام الفيلسوف المسكين . وعلى أية حال فأقصى ما يمكن أن نتوقعه

(١) جورج مور (١٨٧٣ - ١٩٥٨) فيلسوف بريطاني دافع بصفة عامة عن وجهة نظر الحس المشترك عن العالم وما يقال عنه في اللغة المألوفة . أما في الأخلاق فقد ذهب إلى أن أي محاولة للترجيد بين الخير وأى مفهوم آخر كالسعادة ، مثلاً ، هو مغالطة . يورخ لانهاء التيار المثالى بمقاله " دحض المثالى " عام ١٩٠٣ كتب " أصول الأخلاق " ١٩٠٣ وبعض مشكلات الفلسفة عام ١٩٥٣ .
المترجم .

في هذا المجال هو فروض مؤقتة ، وآراء معتدلة . وبالطبع غير العلماء هم وحدهم الذين يؤمنون بيقين العلم المفترض . أما العلماء فيعرفون أن الحلول التي يقدمها ليست سوى حلول افتراضية ، ولا شك أن حلولنا سوف تكون حولاً افتراضية أكثر من ذلك .

ولقد تفضلت مؤسسة بولنجن ، مشكورة ، بمساعدة أبناء تأليف هذا الكتاب بأن قدمت لي منحة تفرغ جامعي لمدة ثلاثة سنوات ، ثم مدتها إلى أربعة ، وأنا مدين بالعرفان لهذا العون .

و. ت . ستيس

"الفصل الأول"

"افتراضات مسبقة للبحث"

"الفصل الأول"

=====

"افتراضات مسبقة للبحث"

أولاً : البحث جدير بالدراسة :

كتب برتراند رسل - وهو فيلسوف لا يمكن لأحد أن يقول أنه يأخذ بالعاطفة دون العقل ، أو أنه أحمق ، أو أنه منحاز للتتصوف - يقول في مقال شهير "لقد شعر عظماء الرجال من الفلاسفة بال الحاجة إلى العلم والتتصوف معاً" . ثم يضيف "إن وحدة المتتصوف مع رجل العلم تشكل أعلى مكانة مرموقة ، فيما أعتقد ، يمكن إنجازها في عالم الفكر" . وأيضاً "هذا الانفعال [التتصوف] هو الملهم لما هو أفضل ما في الإنسان" . (١) وذلك تقدير عال جداً لقيمة التتصوف .

ويسوق رسل كنماذج لهذا الاتحاد بين التتصوف والعلم عند عظماء الفلسفة : هيراكلطيون ، وبارمينيس ، وأفلاطون ، واسينيوزا . لكن من الواضح أن هذه القائمة لا تستهدف الحصر بل تقديم نماذج فحسب .

ويشير برتراند رسل ، بذلك ، إلى مشكلتين ينبغي على الفلسفة أن تواجههما : المشكلة الأولى هي : مادام للتتصوف قيمة عالية على هذا النحو كعنصر أساسى للفلسفة ، فينبغي علينا أن نبحث عن الأثر الذى يجعله مؤهلاً منطقياً للتاثير في أفكار الفلسفة . وثانياً : ما هو الأثر الذى يمارسه بالفعل في أفكارهم ؟ والأولى هي مشكلة المنطق والفلسفة النسقية . والثانية هي مشكلة مورخ الفلسفة والمشكلة الأولى هي التي يهتم بها هذا الكتاب .

١) برتراند رسل "التتصوف والمنطق ومقالات أخرى" لندن ، لوتحمان عام ١٩٢١ ص ١ ، ٤ ، ١٢ .

لا شك أن الغالبية العظمى من فلاسفة العالم الأنجلو سكسوني يعتقدون أن النظريات الفلسفية التي استمدتها فلاسفة الماضي - عن وعي أو بغير وعي - من التصور ينبغي رفضها : - كالقول بأن الزمان أزلي . وأن المكان ليس سوى مظهر فحسب ، والقول بأن هناك المطلق الكامل ، وأن الخير والواقع متهددان . لكن حتى ولو صَح ذلك فهل يتبع عنه أنه لا يمكن أن نستمد أية معتقدات في الاطلاق من التصور ، وأن الموضوع كله ينبغي رفضه على أنه هلوسة وهراء .. ؟ كلا على الاطلاق . إن مثل هذا التفكير اللامنطقى يشبه قولنا أن جميع المعتقدات الكاذبة كانت تقوم في العلم البدائى على أساس التجربة الحسية . ومن ثم ينبع علينا أن نرفض التجربة الحسية ، تماما ، كمصدر من مصادر المعرفة . فلو كانت المعتقدات التي أقامها فلاسفة الماضي على أساس التصور غير مقبولة ، لكان ينبغي علينا أن نسأل أنفسنا عما إذا كان من الممكن أن يحل محلها بعض التأويلات الأفضل للتتجربة الصوفية . وربما كانت هذه المقارنة بين التجربة الصوفية والتتجربة الحسية مضللة تماماً . غير أن ذلك ينبع أن يكون نتيجة للبحث ، وليس افتراضا يمنعنا من البحث . ومن هنا فإن المشكلة الأولى التي تواجهنا في هذا الكتاب هي ما إذا كانت التجربة الصوفية ، كالتتجربة الحسية ، تشير إلى أي حقيقة موضوعية أم أنها مجرد ظاهرة سيكولوجية ذاتية .

ويمكن لنا أن نصوغ المشكلة التي يدرسها الكتاب بطريقة أخرى فنسأل : ماهي الحقائق ، إن كانت هناك أية حقائق ، يمكن أن يأتي بها التصور عن الكون ، ولا يستطيع العلم أو العقل المنطقى أن يصل إليها ؟ لو طرحتنا السؤال على هذا النحو فربما كانت إجابة رسول : إن التصور لا يصل بنا إلى أية حقائق على الاطلاق . لأن العلم والتفكير المنطقى هما وحدهما اللذان يقدمان لنا الحقائق . واسهامات التصور تنحصر في المواقف النبيلة والاتجاهات الانفعالية الرفيعة تجاه حقائق اكتشفها العلم والعقل المنطقى . وحججة رسول في هذا الموضوع عبارة عن قياس بسيط جميل جداً . يقول إن ماهية التصور هي الانفعال ، والانفعالات ذاتية بمعنى أنها لا تزودنا بأية حقائق موضوعية عن العالم الخارجي . كتب يقول " التصور لا يزيد عن كونه شعوراً عميقاً مكتفياً حول ما نؤمن به عن الكون " (١) .

(١) المرجع السابق ص ٣ .

وربما وافقنا على أن الانفعالات ذاتية . لكن لا أحد لديه أدنى علم بآداب التصوف العالمية الواسعة يمكن أن يوافق على وصف رسول للتتصوف بأنه اتفعال فحسب .

قد يخطئ المتتصوفة في تأويلاً لهم لتعاربهم . لكن ينبغي عليهم أن يعرفوا - ربما أفضل من رسول - ما هي تعاربهم ذاتها . وهم يقولون باستمرار أنها أقرب إلى الإدراكات منها إلى الانفعالات ، رغم أنه لا أحد ينكر أن لهم انفعالاتهم الخاصة كما أن لهم إدراكات خاصة . إن من الأفضل لمن يرغب في البرهنة على أن التجربة الصوفية ذاتية أن ينسب إليها ذاتية الهلوسة والهذيان ، من أن ينسب إليها ذاتية الانفعال .

ربما كان رسول على حق في التبيحة التي انتهت إليها من أن التتصوف ذاتي ، ولا يكشف عن أية حقيقة عن العالم - وتلك إحدى المشكلات الرئيسية التي علينا أن نناقشها ، لكن ينبغي على القارئ ألا يسير مع قياس رسول السطحي ، الذي يقوم على مقدمات فاسدة وغير مدرورة ، فيقول أن حالات التتصوف هي مجرد انفعالات . علينا قبل كل شيء أن نصل إلى معرفة أصلية عما هو التتصوف بالفعل ، قبل أن نرفض - متسرعين - أن لقضاياها أية قيمة حقيقة . وسوف أحاول أن أقدم شرحاً لبعض الواقع الفعلي عن التتصوف في الفصل القادم . وسوف نجد عندئذ ، أن العقبات في طريق اتحاذ قرار بما إذا كان للتتصوف أية قيمة معرفية ، لو كانت هناك ، هي على أقصى درجة من التعقيد والخفاء والبراءة . وسوف تستغرق مناقشتنا لهذا الموضوع الفصل الثالث .

والى أن نصل إلى هذا الموضوع فإن علينا أن نلاحظ أن كلمة "التصوف" نفسها كلمة سلطة الطالع ، فهي تكسوها غشاوة . وتوحى من ثم بالتكثير القائم الضبابي المضطرب . كما أنها ترتبط بالدين الذي يعارضه عدد كبير من الفلسفه الأكاديميين . وقد يدهش بعض هؤلاء الفلسفه إذا علموا أنه على الرغم من أن عدداً كبيراً من المتتصوفة كانوا من المؤلهة ، وأن عدداً آخر كانوا من أصحاب وحدة الوجود ، فإن هناك أيضاً متتصوفة ملاحدة . وبما كان من الأفضل لو استطعنا استخدام كلمات مثل "الاستارة" و "الاشراق" الشائعة الاستخدام في الهند لنصف الظاهرة نفسها . لكن يبدو أنه لابد لنا في

الغرب ، ولأسباب تاريخية ، أن نظل محافظين على كامة "التصوف" ، وكل ما نستطيع عمله أن نحاول بالتدرج أن نغلب على الأحكام المبتسرة التي تميل إلى الظهور .

عندما أشرتُ إلى آراء رسل استخدمتُ كلمتي "الذاتي" و "الموضوعي" اللتين لم يستخدمهما رسل نفسه . وربما يميل الفلاسفة المعاصرن الحذرون إلى تحجب هاتين الكلمتين لغمومهما ، فقد استخدمنا في معانٍ شتى و مختلفة جعلتهما عرضة للغموض والالتباس . لكن سيكون من المناسب لنا جداً أن نستخدمهما في مراحل متاخرة من هذه المناقشة ، بشرط أن نشير إلى ما يعني بهما . وسوف أحاول في الفصل الثالث أن أحدد بدقة قدر ما أستطيع ، معايير الموضوعية ، بالمعنى الذي أستخدمه هنا . لكن ربما استطعتُ ، في هذه المرحلة ، أن أوضح الموضوع بقدر كافٍ يعطاء أمثلة تحل محل التعريفات المجردة . إننا سوف نستخدم الكلمات في هذا الكتاب بالمعنى الذي يمكن أن يقال فيه عن التجربة الحسية الحقة إنها موضوعية ، في حين أن الهموسات والأحلام ذاتية ، فعندما أحد أماميوعي - في التجربة الحسية الصادقة - شيئاً أسميه متزلاً ، فإنَّ هذا التمثل موضوعي بمعنى أنه يكشف عن وجود متزلاً حقيقي ، يحتل مكاناً في العالم الخارجي مستقلًا عن وعيه به ، أما ما الذي يعني ذلك على وجه الدقة ، وما هي الأسس التي تجعلنا نؤمن به ، فتلك أسئلة ليس من الضروري أن نفحصها الآن؟ . غير أن صورة المتزلاً التي أراها في الحلم ذاتية لأنَّه لا يوجد مثل هذا المتزلاً الواقع في العالم الخارجي أثناء الحلم . وبهذا المعنى يظهر التساؤل عما إذا كانت التجربة الصوفية موضوعية أم ذاتية . فهل تكشف عن وجود أي شيء خارج ذهن المتتصوف ومستقل عن وعيه؟ ولو صَح ذلك فما هو نوع الوجود الذي تكشف عنه؟

أياً ما كانت النتائج التي ننتهي إليها في هذا الكتاب بقصد المشكلات السابقة - أو الأسئلة المرتبطة بها - فليس من الضروري أن تكون لتلك الأسئلة مكانة الاستنتاجات الاستباقية أو الاستقرائية . ومن الأفضل أن نستخدم كلمة "التأويل" بدلاً من كلمة "الاستنتاج" ، وأنا أقترح أن نبحث ما إذا كانت أنواع التجارب المسممة بالتجارب الصوفية تبرز أية تأويلات بقصد طبيعة الكون التي يمكن - سواءً كانت استنتاجات منطقية أم لا -

أن نبين أنها من النوع الذى ينبعى على الناس المعتدلين قوله . إن المفاهيم الأساسية فى علم الطبيعة هى تأويلاً للتجربة الحسية ولا يمكن استنتاجها منطقياً من وجود التجربة الحسية لكنها رغم ذلك تأويلاً ينبعى أن يقبلها الناس المعتدلون (١) . الواقع أن وجود العالم نفسه مستقلاً عن الوعى هو تأويل للتجربة الحسية لا يمكن البرهنة عليه منطقياً . فاذا رأينا أن المشكلة الأولى أماناً هي ما إذا كانت التجربة الصوفية موضوعية بطريقة مماثلة لموضوعية التجربة الحسية . فليس من الضرورى أن نندهش إذا ما وجدنا أن مثلاً هذه النتيجة ، لابد أن تكون لها مكانة تأويلية مماثلة . لكن لا يمكن قبول أية نتيجة مالم تكن قائمة على تبرير عقلى من نوع ما (٢) .

بحثنا الحالى - كما أشرتُ من قبل - ليس تاريجياً ، وإنما هو بحث فلسفى نسقى . وليست مشكلتنا الأولى أن نسأل ما هي المعتقدات التى استمدتها من التصوف أولئك الفلاسفة الذين ذكرهم رسول ، بل بالأحرى ما هي المعتقدات - لو كان هناك معتقدات - التى ينبعى علينا أن نستمدتها كأناس معتدلين من التصوف . لكن من الطبيعي أن نضع في اعتبارنا تلك المعتقدات التى كانت موجودة عبر التاريخ ، إذا أردنا أن ندرس بعضًا منها فحسب ، ونسأل هل يمكن تبريرها من الناحية العقلية أم لا . فالقضية - مثلاً - التى تقول " إن الزمان غير حقيقى " كثيرةً ما تكررت على أساس من التجربة الصوفية . لكننا لسنا معنيين بالتاريخ كتاريخ لكنى آمل أن أناقش الأثر الفعلى للتصوف على عظماء الفلاسفة فى الماضى ، والتراث الصوفى فى الفلسفة فى كتاب لاحق .

١) انظر مثلاً في هذه النقطة ملاحظات أينشتين التى اقتبسها فيليب فرانك في كتابه " أينشتين : حياته وعصره " نيويورك عام ١٩٥٣ ص ٢١٧ - ٢١٨ . (المؤلف) .

٢) مشكلة التبريرات العقلية لتلك المبادئ والالتزامات الأساسية فى العلم والفلسفة والأخلاق ، والسياسة .. الخ التي لا يمكن البرهنة عليها لا عن طريق الاستبطاط ولا الاستقراء ، درسها منذ عهد قريب بروفسور جيمس ورد سميث في كتابه " فكرة رئيسية أمام العقل " مطبعة جامعة برمنستون عام ١٩٥٧ (المؤلف) .

هذه الملاحظات عن الآراء التي استمدتها الفلسفه من التصوف يمكن تطبيقها أيضاً، في الجانب الأكبر منها ، على آراء استمدتها المتصوفة أنفسهم من تجاربهم الشخصية . وينبغى لبحث من هذا القبيل أن يكون مستقلأً عن آراء المتصوفة بقدر ما يكون مستقلأً عن آراء الفلسفه ، ومن الطبيعي أن ننظر إلى آرائهم على أنها حديقة بأكبر قدر من الاتباه والاحترام . لكن لا يمكن أن نهيب إلى مستوى القبول الأعمى للتأويلات التي يرويها المتصوفة عن تجاربهم الشخصية . لأن هناك شيئاً واحداً يبرر لنا الافتراض أن ما هو أساساً نفس التجارب فإنه يول تأويلات متباعدة عن طريق متصوفة مختلفين . والنقطة الهامة هي أنه كما أن التجارب الحسية يمكن أن يُساء تأويلها من أشخاص لهم تجرب حسية ، فكذلك التجارب الصوفية يمكن أن يُسيء المتصوفة تأويلها . ومن ثم فان الفحص النقدي والتحليل المستقل لمعتقداتهم لازم هنا بقدر ما هو ضروري في الفحص المعمالي لمعتقدات أي شخص آخر .

لانيا : مَثَلُ الْحَمَارِ يَحْمُلُ أَسْفَارًا :

هناك قصة قرأتها في مكان ما ، تقول إن النبي محمد قارن بين الباحث أو الفيلسوف الذي يكتب عن التصوف دون أن تكون له أدنى تجربة صوفية بالحمار الذي يحمل أسفاراً من الكتب (١) . إنه لافتراض سابق لبحثنا أن هذه الحكمة الذكية ، إذا ما أخذت بحريتها ،

(١) لستُ أدرى من أين جاء المؤلف بهذه "القصة" الغريبة فلا هي قصة ولا هي حديث ولا هي مقارنة بين الباحث الذي يكتب عن التصوف والحمار الذي يحمل أسفاراً وإنما هي إحدى آيات الكتاب الكريم ونصلها "مَثَلُ الَّذِينَ حَمَلُوا التُّورَاةَ ، ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمِثْلِ الْحَمَارِ يَحْمُلُ أَسْفَارًا .." (الجمعة : ٥) فالأية تتحدث عن اليهود الذين نزلت عليهم التوراة وكفروا بالعمل بها ، لكنهم لم يعملوا بما فيها فهم أشبه بالحمار الذي يحمل أسفاراً لا يتعنت بها . وهكذا تكون المقارنة التي قام بها المؤلف بعيدة تماماً عن المعنى الحقيقي للأية . وهي مثَل واضح على عدم عنابة المفكرين الغربيين بدراسة الأفكار الإسلامية بعمق وإنما تناولها بسطوية شديدة ! (المترجم) .

وبقيمتها الصريرة ، تبالغ في تصوري حمق الباحثين ، ومن الممكن للفيلسوف أو الباحث أن يُسهم إسهامات قيمة في دراسة التصوف .

وربما كان من الطبيعي أن لا يثق المتتصوف في عين الباحث التي تحدق في فضول ، ولا في عقل الفيلسوف النافذ . ولقد عبر مؤلف مجهول عن هذا الموقف في كتاب عنوانه " سُحب المجهول " كِتَابٌ في القرن الرابع عشر ومن المعتقد أن مؤلفه كتبه ليساعد أحد تلاميذه ليبلغ المستويات العليا من التأمل الصوفي . وهو يبدأ كتابه بمناشدة قوية أن لا يقرأ أحد كتابه مالم يكن لديه نية صادقة في اتباع طريق الصوفية حتى نهايته . فالكتاب ، كما يقول مؤلفه ، لا يتحمّل إلى محبي الاستطلاع من الكسالى سواء أكانوا متعلمين أم لا .. " فهو يأمل " أن لا يتطفّلوا عليه " . وهو يعارض " حب الاستطلاع للتعلّم الزائد والبراعة الأدبية الموجودة عند العلماء الباحثين .. الذين طبّقت شهرتهم الآفاق كما يعارض التملّق عند الآخرين (١) " . ومع ذلك فليس جميع المتتصوفة لديهم نفس هذا الشعور ، فكثير منهم كانوا هم أنفسهم علماء وفلاسفة مثل : أفلوطين ، وأورتيجا ، وايكهارت وكثيرون غيرهم .

من الواضح أن التصوف ، شأنه شأن الموضوعات الأخرى ، قد يؤدي إلى ظهور اهتمام عملي أو نظري . والاهتمام العملي هو ذلك الذي يكون عند الإنسان الذي استلم السير في الطريق الصوفي . أما الاهتمام النظري ، سواء أكان في ميدان التصوف أو غيره ، إنما يكون عند ذلك الإنسان الذي يريد ببساطة أن يعرف ، والذى يقدر المعرفة لذاته . والمولف يُسمى هذا الدافع عند الإنسان " حب الاستطلاع " . بينما كان أرسسطو يسميه بالدهشة أو " التعجب " . لكن سواء استخدم المرء الكلمة بنغمة ازدرائية أو بتداعيات سارة ، فإن حقوق العقل النظري في دراسة أي موضوع لا يتحاول بصدره المثقفون في يومنا الراهن .

(١) " سُحب المجهول " ترجمة آيرا برد جوف . نيويورك - مطبعة حوليان عام ١٩٥٧ ص ٥٤ و ٧٩ . (المؤلف) .

غير أن النقطة الهامة في قصة الحمار الذي يحمل أسفاراً، ربما لم تكن تعنى أن الباحث لا يحق له دراسة التصوف . بل بالأحرى أنه من المستحيل استحالة تامة أن يفعل ذلك ما لم تكن له هو نفسه تجربة صوفية . لقد قيل في بعض الأحيان أنه كما أن الإنسان الذي ولد أعمى لا يستطيع أن يتخيل ماذا يشبه اللون حتى لو حاول الشخص المبصر أن يخبره عنه ، فكذلك لا يستطيع غير الصوفي أن يتخيل ماذا تشبه التجربة الصوفية حتى لو حاول الصوفي أن يصفها له . ومن ثم قيل إنَّ الصوفي مهما كان ذكياً ، لا يستطيع أن يسمِّ بشئ ذي قيمة في مناقشة موضوع التصوف لنفس السبب الذي لا يجعل الأعمى ، مهما كان ذكياً ، يستطيع أن يسمِّ بشئ ذي قيمة لفهم الضوء أو الألوان .

لا نستطيع أن ننكر أن هناك قوة في هذا التزاع إلى الحد الذي يجعل الرجل الأعمى - على الأقل - يخضع لعائق سيكولوجي يمنعه من مناقشة نظرية الضوء لأنَّه لا يستطيع أن يتخيله ، والرجل غير الصوفي الذي ينالقش أعمال التصوف يخضع لنفس هذه الظروف . لكن ليس من الواضح أبداً لِمَ يكون من المستحيل على الرجل الأعمى أنْ يُسمِّ بأى شئ ذي قيمة في فرياء الضوء واللون في الخلاف الذي نشب حول نظرية الجسيمات ونظرية موجات الضوء التي كانت في وقت من الأوقات مشكلة بالغة الحدة . لأنَّ ما يحتاجه علماء الفزياء هو فهم البنية ، وليس الاتصال المباشر بمضمون التجربة وهو الضوء . ولا يمكن أن نسير بالمقارنة إلى أقصى مدى ، لأنَّ التجربة الصوفية التموزجية هي كما قيل ليس لها بنية وإنما هي " بلا شكل " . لكن المقارنة تظهرنا على أن حجة الاستحالة المزعومة المأكولة من مناقشة الرجل الأعمى لنظرية الضوء ، لا يمكن طرحها فليس من الواضح أن هناك مثل هذه الاستحالة .

أما القول بأنَّ الفيلسوف الذي لا يعترف أنه صوفي فهو لا يمكن أن يقول شيئاً ذا قيمة عن التصوف ، فلا بد أن نشير أنَّ كثيراً من أمثال هؤلاء الفلسفه مثل :

وليم جيمس (١) ، وج . ب برات (٢) ، والعميد إنج (٣) ، ورودلف أوتو (٤) ، تتفز إلى الذهن في الحال . ولا شك أن المرء يستطيع أن يكتب قائمة طويلة بتلك الحالات إذا كان الأمر يتطلب ذلك . وربما قيل إنَّ ما كتبه هؤلاء الفلاسفة واهتم بقيمتها غيرهم من الباحثين ، ليس له أدنى قيمة للمتصوف وربما لم يكن له قيمة في الحياة العملية للحياة الروحية للمتصوف . لكن إذا كان المتصوف نفسه مهتماً بنظرية التصوف ، وفلسفة التصوف ، كما هي الحال عند أفلاطين وكثيرين غيره ، فليس ثمة ما يمنع أن تستفيد تأملاته الفلسفية حول التصوف من القوى النظرية والتحليلية لغير المتصوف .

ومن المفيد أن ننظر عن قرب أكثر قليلاً في حالة وليم جيمس . لقد كتب عن نفسه يقول إنَّ تكوينه الشخصي حال بينه تماماً ، تقريباً ، وبين الاستماع بحالات التصوف لدرجة أنه يستطيع أن يتحدث عن تلك الحالات بطريقة غير مباشرة . ونتيجة لذلك فقد عَبَرَ ،

(١) وليم جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠) فيلسوف وعالم نفس أمريكي كان في علم النفس من أوائل العلماء الذين أخذوا بفرضية السلوك البشري . أسس في جامعة هارفارد عام ١٨٧٥ أول معهد في علم النفس ، أما في الفلسفة فكان من أعلام المذهب البرجماتي . (المترجم) .

(٢) جيمس بيسست برات James Bissett Pratt (١٨٧٥ - ١٩٤٤) فيلسوف أمريكي من أصحاب الواقعية النقدية . قام بدور بارز في الدفاع عن التأثير المتبادل بين النفس والبدن ، وعما أسماه بالواقعية الثانية . كتب مجموعة كبيرة من الكتب منها "الواقعية الشخصية" و "سيكلولوجيا الإيمان الديني" و "الهند وعتقداتها" و "المادة .. والروح" و "الوعي الديني" .. الخ . (المترجم) .

(٣) وليم إنج (١٨٦٠ - ١٩٥٤) فيلسوف إنجليزي ، وعميد كلية القديس بولس في لندن من ١٩١١ إلى ١٩٣٤ . كان أفلاطونياً ومتخصصاً في أفلاطين كان يعتقد أن نظام الصلة الذي ينظم المرء لنفسه يمكنه من دخول عالم الأزل ، عالم النور والسلام . (المترجم) .

(٤) رودلف أوتو (١٨٦٩ - ١٩٣٧) لاهوتى برستانتى ألمانى كان أستاذًا لlahوت فى جامعة "ماربورج" (١٩١٩ - ١٩٣٧) عرض فى كتابه "فكرة القدس" عام ١٩١٧ الإحساس العارق والشعور بال المقدس وهو خاصية عامة فى جميع التحارب الدينية ، وهو يحاوز العقل والمعرفة وما إلى ذلك . (المترجم) .

بتواضع ، عن شكه فى كفاءته فى تقديم أى شئ ذى قيمة . (١) ومع ذلك فلستُ أستطيع أن أرى كيف يمكن إنكار أن اسهامه فى فهم الموضوع كان ، فى الواقع ، ذا قيمة كبيرة جداً . ومن الواضح أن جانباً هاماً من سبب ذلك هو أنه على الرغم من أن وليم جيمس ربما لم يستمتع بحالات الوعى الصوفية ، فقد كان تعاطفه المزاجى مع التصوف قوياً جداً . مما يوحى بأن التعاطف مع التصوف ، حتى من جانب الفيلسوف غير الصوفى ، قد يعطيه قدرأً ما من البصيرة للنفاد فى حالة النهن الصوفية ، ومن ثم قدرأً من الكفاءة لمناقشتها . وكثيراً ما قيل إنَّ الناس جميعاً - تقريباً - هم بمعنى أو باخر متصرفون بطريقة بدائية أو فجة . على الرغم من أن الوعى الصوفى عند معظمنا يكون مدفوناً أو مطموراً في أعماق اللاشعور ولا يظهر على سطح ذهتنا إلا نى صورة مشاعر غامضة في الاستجابة المتعاطفة للدعوة المتصرف الأكتر وضوها . وإذا استخدمنا التعبير الشائع ، قلنا إنَّ المتصرف عندما يتحدث فإن شيئاً في أقواله " يدق الأجراس " في أعماق مستمعيه فيظهر ما لدىهم من تعاطف ورقة في الشعور .

ومع ذلك فربما اعتبر معارض فقال إنَّ موقف التعاطف ليس خاصية من خصائص البحث الفلسفى ، مادام ذلك يتعارض مع الموضوعية وعدم التحييز . فقد يولد الشعور بالتعاطف ميلاً مسبقاً للاعتراف بسهولة أكثر مما ينبغي بدعوى المتصرف أنه يصل من خلال تجربته إلى معرفة بطبيعة الواقع ، لا تباح لغيره من الناس . ويستمر الاعتراض فيقول إنَّ الفيلسوف يسترشد بعقله فقط دون مشاعره . ولا شك أن هناك قدرأً من الحق ، ليس كبيراً ، في هذا الاعتراض . ذلك لأنَّه يستحيل أن يكون هناك موجود بشري بغير مشاعر . ومن هنا فإنه لا يمكن أن يكون هناك موجود بشري يخلو من التحييز ويقترب من الآلة الحاسبة . ولو قال الناقد إنه ينبغي على الفيلسوف أن يتتجنب موقف التعاطف ، فإننا ، يقيناً ، لا نوصي بموقف العداء واللا تعاطف الذي سيكون بدوره مبتسرأً على الجانب الآخر . أيمكن أن يكون لدى إنسان ما موقف محاييد تماماً ؟ إنَّ الموقف المحاييد تماماً سوف يعادل ببساطة عدم الاهتمام بالموضوع . ويندو لى أن برتراند رسل قد قال الكلمة

(١) وليم جيمس " صنوف من التجربة الدينية " نيويورك ، المكتبة الحديثة ، ص ٣٧٠ (المولف) .

الأخيرة في هذا الموضوع يقول : " إن الموقف الصحيح في دراستنا لأى فلسفه هو أن لا نحله ولا نحتقره بل نبدي نحوه في البداية نوعاً من التعاطف المشروط ، حتى يكون من الممكن أن نعرف ما الذي نشعر به عندما نؤمن بنظرياته ، وعندئذ فقط نقوم باحياء الموقف النقدي .. " (١) .

وهناك نقطة أخرى يمكن أن يقول بها الفيلسوف غير الصوفي لصالحه ، وهي أن المتصوفة أنفسهم يتفلسفون . وهم حين يفعلون ذلك يهبطون إلى المستوى العقلاني ، ومن ثم لا يمكن لهم أن يتوقعوا الأفلات من النقد والتحليل العقلاني . فلا يمكن لهم غزو أرض الفيلسوف ، ثم ينكروا عليه في الوقت نفسه الحق في مناقشة أقوالهم الفلسفية . ولو أنهم حصرروا أنفسهم في وصف الأنواع الخاصة من تجاربهم ، فإن الفيلسوف الذي ليست له هذه التجارب ، لن ينتقد أقوالهم فيما عدا أنه سيسمح له بالتساؤل كيف تتفق هذه العبارات مع عبارات أخرى يقول بها المتصوفة ، عادة ، وهي أن تجربته الخاصة لا يمكن أن توصف ولا أن يتغافل عنها . غير أن المتصوفة يسيرون ، في العادة فيما وراء الوصف الممحض ، فيقومون باستنتاجات فلسفية عامة عن العالم ، وعن طبيعة الواقع ، وعن وضع أحکام القيمة ومصدرها - وهي كلها موضوعات تقع داخل المنطقية المشروعة للfilسوف . فهم مثلا يقولون عبارة مثل " الزمان غير حقيقي " أو أنه " ظاهر ممحض " أو " هم " ولا جدال في أن الفيلسوف ليس مؤهلاً لفحص وتحليل هذه العبارات ، أو رفض قضائياً من هذا النوع إذا رأى ذلك مناسباً . والمتصوفة بدورهم لا يكفون عن ذكر قضائياً فلسفية عامة من هذا النوع ، وإن كانت معزولة . ولقد ذهبوا بعيداً ، في الشرق على الأقل ، وشيدوا مذاهب فلسفية كاملة تقوم على أساس تجاربهم الصوفية . ومن الواضح أنهم حينما يفعلون ذلك يعطون لجميع الفلاسفة الآخرين الحق في فحص مذاهبهم وتقسيمهما .

والfilسوف ، كما سبق أن ذكرنا من قبل الذي ليس له تجربة صوفية لديه عائق سيكلولوجي يحتم عليه تناول وصف الصوفي لتجاربه بطريقة غير مباشرة . وهناك كثرة من

(١) برتراند رسل : " تاريخ الفلسفة الغربية " ، نيويورك عام ١٩٤٥ ص ٣٩ .

هذه الأوصاف رغم الحديث عنها على أنها لا يمكن التفوّه بها . ولابد للفيلسوف أن يحاول بقدر الإمكان التغلب على هذا العائق عن طريق الاستبعادات التي يقدمها له خياله المتعاطف .

ثالثاً : المبدأ الطبيعي :

إننا نزعم ، على الأقل كمسلمة منهجية ، شمول سيادة القانون في الطبيعة ، وذلك يعني أن جميع الأحداث وال موجودات الميكروسكوبية التي تقع في عالم الزمان والمكان يمكن تفسيرها بواسطة الأسباب الطبيعية بغير استثناء .

ولابد لنا الآن أن نفحص بعض الأمور التي ينطوي عليها هذا المبدأ الطبيعي . وأن نلاحظ أيضاً بعض الأشياء القليلة التي لا يتضمنها . إنَّ هذا المبدأ يمكن أن ينطبق ، طبقاً لما قلناه ، على الأحداث الميكروسكوبية . وتلك الأحداث هي وحدتها التي سنهتم بها في هذا الكتاب . ومن ثمَّ فلستنا في حاجة إلى أن نضع في حسابنا مبدأ اللاحتمية في الفزياء النوروية . وكذلك فإنَّ القول بأنَّ قوانين الطبيعة في العالم الميكروسكوبى إحصائية وليس مطلقة - هو قول لا يعنينا . ويمكن أيضاً أن نتجاهل القول بإمكان أن يكون الماء قد جرى إلى أعلى الجبل ذات مرة من مليون سنة .

وليس للمبدأ الطبيعي أية علاقة بمشكلة حرية الإرادة - فالاحتمالية ، إذا كانت هي ما يتضمنه هذا المبدأ ، لا تتعارض مع الإرادة الحرة ، كما أنَّ اللاحتمية ليست معياناً لها . ولقد سبق أن ناقشت هذا الموضوع بالتفصيل في مكان آخر ولن أكرر هنا ما سبق أن ذكرته . (١)

(١) انظر كتابي " الدين والعقل الحديث " عام ١٩٥٢ (المؤلف) وقد ترجمنا إلى العربية ، ونشرته مكتبة مدبولى . راجع الفصل الحادى عشر (المترجم) .

إنَّ المبدأ الطبيعي يمنعنا من الإيمان بأنَّ هناك تقطيعات تحدث في المسار الطبيعي للأحداث أو تدخلات عشوائية من موجود يعلو على الطبيعة . لقد عرف ديفيد هيوم المعجزة بأنها كسر لقوانين الطبيعة . والمبدأ الطبيعي ينكر وقوع معجزات بهذا التعريف . لكن قد تكون هناك تصورات للمعجزة فضفاضة أكثر لا تتناقض مع المذهب الطبيعي . فمثلاً "بروفسور س.د. برود" لأغراض خاصة ترتبط بالبحث الروحي ، يُعرف المعجزات بأنها أحداث هي استثناءات ، لا من القوانين الطبيعية ، بل من افتراضات معينة للحس المشترك " (١) .

فالمعجزات المزعومة في منطقة لورد Lourdes (٢) يمكن جدًا تفسيرها عن طريق القوانين العلمية التي نجهلها حتى الآن . فالاضطرابات الانفعالية العميقـة - كتلك التي تتضمنها كثـير من الأزمـات الدينـية - كثيراً ما يصحـبها تغيرـات جـسيمة هـامة في الكـائن الحـي كما هو مـعروف جـيدـاً ، رغم أنـنا لا نـستطيع حتى الآـن صـياغـة قـوانـين مـثـل هـذه الأـحداث . وتنطبق نفس هـذه المـلاحظـات عـلـى القـوى الشـافـية التي تـنـسـب فـي بعض الأـحيـان إـلـى عـبـاقـرة دـينـيين . لكنـا نـسـطـيع أـن نـسـتـخدـم ضـدـ المـعـجزـات ، إـذـا مـا عـرـفـناهـا بـأنـها كـسرـ فعلـي لـلقـانـون ، حـجـة أـشـد قـوـة مـنـ الـحـجـة التي استـخدـمـها دـيفـيدـ هيـوم . لـأـهمـيـة لـمـقـدـار ما يـدـهـشـنا مـنـ الـحـدـث أوـ القـولـ بـأنـه يـعـلوـ عـلـى الطـبـيـعـة ، فـلـنـ تـكـونـ لـديـنـا أـبـداً أـسـسـ مـقـنـعـة - مـالـمـ تـكـنـ عـلـى عـلـمـ مـحـيطـ بـكـلـ شـيـء - لـلـقـولـ بـأنـ المـعـجزـة كـسـرـ لـلقـانـونـ الطـبـيـعـي . لـأـنـسـطـيعـ أـنـ نـقـرـرـ ذـلـكـ مـالـمـ نـكـنـ عـلـى يـقـيـنـ مـنـ أـنـنا نـعـرـفـ مـعـرـفـةـ تـامـة ، وـنـفـهـمـ كـلـ قـانـونـ طـبـيـعـيـ فـيـ الـكـونـ ، طـالـمـاـ أـنـ أـيـ قـانـونـ نـجـهـلـهـ يـمـكـنـ أـنـ يـقـدـمـ لـنـا التـفـسـيرـ المـطلـوبـ .

١) شـ.دـ. بـروـدـ " الدـينـ ، وـالـفـلـسـفـةـ ، وـالـبـحـثـ الرـوـحـيـ " نـيـوـيـورـكـ عـامـ ١٩٥٣ـ الفـصـلـ الـأـوـلـ (المـؤـلـفـ) .

٢) بلـدةـ فـيـ الـجـزـءـ الـخـوـيـ الـفـرـنـسـيـ مـنـ فـرـنـسـاـ ، أـصـبـحـتـ مـنـذـ عـامـ ١٨٥٨ـ مـقـصـدـاً لـلـحـجـاجـ الـمـرـضـيـ مـنـ الـكـاثـولـيكـ التـمـاسـاً لـلـشـفـاءـ بـعـدـ الذـىـ أـذـيـعـ مـنـ أـنـ العـذـراءـ تـعـلتـ غـيـرـ مـرـةـ فـيـ مـغـارـةـ هـنـاكـ لـفـتـاةـ رـيفـيـةـ إـسـمـهـاـ بـرـنـادـيتـ (المـتـرـجـمـ) .

إذا فهمنا الصلاة - على نحو ربما لا يفهمها به اللاهوتي المثقف - بأنها التماس من الله لغير مسار الأحداث الطبيعية ، فإننا لا يمكن أن نؤمن بفاعلية الصلاة التي تفسرها على هذا النحو ، فالصلاحة ، مثلاً التماساً لإنزال المطر في أوقات القحط خلُف محال ، لأن الطقس لا يتحدد إلا بالظروف الجوية وحدها . والصلاحة ، بالطبع حتى إذا كانت تودى التماساً لطلب مُعين ، يمكن أن تسير هى نفسها في طريق طويل لكي تحلب التغيرات المطلوبة . ومن المحتمل أن يحدث ذلك عندما يكون ما يسعى إليه هو تغيير في القلب أو النهن أو حتى جسم الشخص الذي يصلى ، وليس تغييراً في العالم الخارجي . إن الصلاة من أجل تحسن الصحة أو لاستلهام قوة روحية أو أخلاقية أكبر سوف تودى إلى تحريك سلسلة من الأحداث السيكولوجية . ومثل هذه التوقعات والتحسن في الأمور المعنوية ، هي التي يبدو أنها تأتي استحابة للصلاة . وهذا ما يمكن لأى عالم من علماء النفس أن يتوقعه ، وليس هو بالطبع شيئاً معجزاً ولا حتى مثيراً للدهشة .

غير أن تاريخ التصوف يزودنا بتبريرات أعمق كثيراً ، بقصد تأدية الصلوات أو "التضرعات" ، من الاعتبارات السطحية التي ذكرناها الآن توا . فالصلاحة كما يفهمها المتصرفون المسيحيون تستهدف أساساً الاتصال أو الاتحاد بما يعتبرون الموحود الالهي . ولن泥土 التماسات المعروفة أو رعاية اللهم إلا بمقدار ما ينظر المتصرف إلى الاتحاد نفسه ، بالطبع على أنه أقصى معروف يمكن للموجود البشري أن يسعى إليه . وتشكل هذه الصلوات درجات في سُلُّم الممارسات الروحية التي تؤدي إلى الغاية التي يرغبهَا الوعي الصوفي . فمن المعروف جيداً عن القديسة تريزا أوف أفيلا St. Terese of Avila (١) ، وغيرها من المتصرفون أنها اتخذت الكثير من هذه الخطوات ، وقادت بها بنظام واحدة إثر الأخرى ، وهناك روايات مفصلة ، عن ذلك . وكل منا يعرف أن هناك تمارينات على النفسقصد منها احداث حالات صوفية معينة . وهناك ، بنفس الطريقة ، تمارينات ذهنية ، وأنواع معينة من

(١) تريزا أوف أفيلا (١٥١٥ - ١٥٩٢) متصرفه إسبانية وراهبة ، تعتبر من كبريات المتصرفات في تاريخ الكنيسة الكاثوليكية أسست نظاماً للراهبات عام ١٥٦٢ (المترجم) .

التأمل والتركيز يقوم بها المتصوفة وفي ذهنهم الغاية نفسها . والصلة إذا ما فهمت فهماً سليماً ، هي إسم آخر لتلك المجهودات الذهنية للوصول إلى التحارب الصوفية . إنَّ الصلاة إذا فهمت على أنها التماس لمعروف فهي فساد شائع للصلة الحقيقة .

إنَّ الخلط بين المبدأ الطبيعي والمذهب المادى أو افتراض أنه يتضمنه ليس سوى سوء فهم لهذا المبدأ . كما أن المذهب الطبيعي لا يتعارض مع وجهة النظر الديكارتية التي تذهب إلى أن الأفكار والأحداث الذهنية بصفة عامة ليست مادية . وحتى إذا لم تكن الأحداث السيكولوجية مادية فإنها يمكن أن تكون محكومة بقوانين سيكولوجية صارمة أو قوانين سيكو - فزيائية مثلها مثل الأحداث الفزيائية المحكومة بقوانين طبيعية .

وفضلا عن ذلك فإن المبدأ الطبيعي لا يتعارض مع الإيمان " بحقيقة مطلقة " ، أو الإيمان بالمطلق أو الله - تلك الحقيقة التي تقع خارج أو تجاوز عالم الزمان والمكان . أيما ما كان معنى العبارات المحازية " يقع خارجاً عن " أو " يتجاوز " أو " يعلو على " . أن كل ما يتطلبه هذا المبدأ هو ألا يتدخل هذا الوجود أو تلك الحقيقة ، فتقطع السلسلة السبيبية للنظام الطبيعي . وهذا المبدأ لا يتعارض ، مثلا ، مع المذاهب الفلسفية عند هيجل ، وبرادلى ، فعلى الرغم من أن هذه المذاهب ليست محبية في المناخ الفلسفى في يومنا الراهن ، فإن أولئك الذين يرفضونها يفعلون ذلك على أساس تجريبية أو وضعية ، لا على أساس أنها تتعارض مع المذهب الطبيعي . وسوف يتضح فيما بعد أنها ، على العكس ، لا تتعارض مع المبدأ الطبيعي ، وذلك من تعريفنا لهذا المبدأ أعني عندما نسوق القضية التي تقول أنَّ جميع الأشياء والأحداث " في عالم الزمان والمكان " يمكن تفسيرها بالأسباب الطبيعية بغير استثناء .

غير أن المشكلة الأكثر أهمية أمامنا الآن هي أن فهم أثر هذا المبدأ الطبيعي على التصوف والمشكلات الفلسفية التي يشيرها . إنَّ المذهب الطبيعي يتضمن أولا القول بأن منشأ الحالات الصوفية في الذهن البشري هو ذاته نتيجة للأسباب الطبيعية . وهي لا تشكل على الإطلاق أي استثناء لسيطرة القانون . وقد يكون من الأهمية بمكان أن نلاحظ أن هذه

الوجهة من النظر لا يعتن بها المؤلف فقط ، بل العديد من المتصوفة . وعندنا ر.م. بك R.M.Bucke الذى يقول مثلاً إنَّ كتابه " الوعى الكونى " جاء نتيجة مباشرة لاشراقة صوفية مفاجئة أشرقت فى داخله بلا توقع ودون أن يسعى إليها . و " الوعى الكونى ... ينبع أن لا يُنظر إليه على أنه - بأى معنى - يعلو على الطبيعة أو يحاوز المألف ، فهو ليس أكثر من نمو طبيعى " (١) . وهو يؤكد - فى نفس هذا الخط - أنَّ مثل هذا الوعى يسير الآن فى عملية تطور - طبقاً لمبادئ تطورية مألفة ، فى النوع البشرى ، وأنه يقصد أن يصبح يوماً ما الوضع السيكولوجى للغالبية العظمى من الجنس البشرى . وربما كان فى استطاعة المرء أن ينظر إلى هذه النبوة الأخيرة على أنها لا يدعمها دليل ، لكنها على أية حال تشهد على التصاق " بك " الشديد بالمنذهب الطبيعي ، وهو يقترح - بنفس هذه الروح ، تفسيراً طبيعياً " للأضواء " ، وهى إدراك لنور ذاتى لكنه شبه فزيائى يصاحب أحياناً - وليس دائماً - بداية الوعى الصوفى ، على أنه إعادة ترتيب الجزيئات فى المخ (٢) . ادوارد كاربتر E. Carpenter متصرف طبيعى آخر طرأت عليه حالات دورة من الإشراق ، يرفض كذلك فى كل مكان القول بأن الحالات الصوفية تعلو على الطبيعة أو أنها معجزات . وإنما هى فى رأيه تخضع لقوانين النمو السيكولوجى المألفة (٣) .

ولا جدال فى أن هذه الوجهات من النظر تتعارض مع أنكار كثيراً ما عَبَرَ عنها المتصوفة المسيحيون فى العصور الوسطى من أمثال " القديسة تيرزا " ، و " القديس يوحنا حامل الصليب " ، و " هنrix سوزو " ، وكثيرون غيرهم ، الذين نظروا إلى تجاربهم على أنها هبة من الله تعلو على الطبيعة . لكن على حين أننا نُسلِّم بعظمتهم الفائقة كمتصرف ، وبالأهمية العامة لشهادتهم ، (التي كثيراً ما سوف نعتمد عليها فى الفصول القادمة)

١) ر. م. بك " الوعى الكونى " نيويورك عند الناشر ديتون ص ١٢ (المؤلف) .

٢) المرجع السابق ص ٣٤٥ (المؤلف) .

٣) ادوارد كاربتر : " من قمة جبل آدم إلى جزيرة إلفانتا " ص ٢٤٢ - ٢٤٦ وفقاً لاقتباس ر.م. بك . (المؤلف) .

كخصائص فنيومينولوجية للتجارب الصرافية ، فإننا لا نستطيع أن نقبل ، دون تحليل دقيق ، وتمحيص حذر ، تأويلاً لهم اللاهوتية أو الفلسفية ، لتجاربهم . فلم يكن من المدهش أو الغريب في عصور ما قبل العلم التي عاشوا فيها - لاسيما في حالة القديسة تريزا - الذي كان يفتقر إلى القدرة النقدية - أقول لم يكن من المدهش أنهم لم يقبلوا أو يفهموا السيادة الشاملة للقانون .

في استطاعتنا إذن ، أن نقول إنه يمكن تفسير منشأ الوعي الصوفي ، من منظور التركيبة السيكلولوجية والفسيولوجية لأصحابها . غير أنه لمن الأهمية القصوى - مع ذلك - أن ذلك ليس له أدنى أثر على مشكلة الطابع المعرفي المزعوم لهذه التجارب ، ولا على ذاتيتها أو موضوعيتها ، أو زعمها باكتشاف حقائق عن طبيعة الكون . لأن القول بأن الظروف السابقة - السيكلولوجية والفسيولوجية - هي التي تحدد هذه التجارب هو أيضاً قول يصدق على التجارب الحسية ، وعلى الوعي البشري كله . فرؤيه شيء ما بواسطة العين تحده بنيّة العين وحالة الجهاز العصبي ، كما تحدها الخلفية ، والعادات ، والتوقعات السيكلولوجية . وكذلك أيضاً العمليات العقلية الاستدلالية لعالم الهندسة ربما كانت مشروطة بالعمليات الحسدية والذهنية السابقة . ومع ذلك فلا أحد يشك أن الإدراك الحسي والاستدلال يوديان إلى حقائق عن العالم الخارجي . وليس هناك مبرر أكثر من ذلك حتى نفترض أن الإدراكات الصوفية ليست سوى وهم ، لأنها لا يمكن أن توجد بدون المخ والجهاز العصبي ، أكثر من افتراض أن الرؤية البصرية ليست سوى وهم لأنها لا يمكن أن توجد بدون العين والأعصاب البصرية .

وقد يقال إن الإدراكات الحسية لا تسبّبها بنيّة الكائن الحي أو حالته إلا جزئياً فحسب ، أما الجانب العوهرى الآخر فيسبّبها مثير من العالم الخارجى . على حين أنه في حالة الحالات الصوفية للنهن ليس هناك مبرر لافتراض أنها ليست كلها نتائج لأسباب من بينها عضوية ومن بينها سيكلولوجية . وأن هذا الفرق ربما كان هو ما يبرر لنا - ونحن ندرس الحالات الصوفية - أن نقول إنها ذاتية خالصة ، على حسين أننا نُسلّم بالطبع أن الإدراكات الحسية لها مرجع موضوعي بسبب المثيرات الخارجية التي هي جزء من أسبابها .

غير أن هذه الحجة لا تصلح ، لأن وجود المثير الخارجي في حالة الإدراك الحسي لا يُعرف مستقلاً عن التجربة الحسية . فوجوده هو نفسه تأويل لهذه التجربة . ومن ثم فالتجارب الحسية والصوفية ، من هذه الزاوية ، تقوم على أساس واحد . فوجود أي شيء موضوعي تشير إليه هذه التجارب هو في جميع الحالات ، تأويل للتجربة وليس أكثر من ذلك . وإذا كانت واقعة أنها لا تستطيع أن ندرك الموضوعات المادية بدون العين والأذن والمخ ، لا يمنعنا من تأويل التجربة الحسية بوصفها تشير إلى شيء موضوعي ، فإننا لا نحتاج إلى القول بأننا لا يمكن أن تكون لنا تجربة صوفية بدون آليتها السيكولوجية المناسبة ، وأن نستنتج من ذلك أنها لا يمكن أن تكون شيئاً سوى وهم ذاتي .

قد يقال ضدنا لو كان بحثنا سوف يأخذ بوجهة النظر التي تقول أن التجربة الصوفية موضوعية بمعنى أنها سوف تكشف عن واقع حقيقي المطلق ما مثل الواحد عند أفلوطين ، أو الذات الكلية في أسفار الشيدات أو الله عند المولهة ، فسوف يتناقض ذلك مع المبدأ الطبيعي ، إذ ينبغي علينا أن نقول ، عندئذ ، أن التجربة الصوفية يسببها في جانب من جوانب أحداث عضوية ، ويسببها المطلق في جانب آخر . وذلك يعني السماح لتدخل سبب خارج الطبيعة . لكن يمكن أن يقال الشيء نفسه عن السبيبة المزعومة للإدراكات الفزيائية بواسطة الألكترونات ، وال WAVES وما إلى ذلك . فالقوانين الطبيعية هي علاقات تقوم بين الظواهر التي يمكن أن نلاحظها ، بين ، مثلاً ، الحالة التي يمكن أن نلاحظها للبرودة وتحمّل الماء الذي يمكن ملاحظته . غير أن الجزيئات وال WAVES تقع خارج وخلف سطح ظواهر العالم بنفس الطريقة التي يقع بها المطلق - على الرغم من أن الوضع الأنطولوجي للأحداث النوروية لابد ، بغير شك ، أن يختلف أم الاختلاف عن الوضع الأنطولوجي للمطلق . لدينا في كائنا الحالتين خطوط سبية مزدوجة ، إذا كانت الكلمة السبب هي الكلمة المناسبة في الحالتين . خط واحد من الأسباب - في الحالتين - يجري خلال السطح الظاهر للعالم ، ويأتي الخط الثاني من خلف السطح برواية قائمة إن صحَّ التعبير .

وقد يستمر المعترض فيقول انه حتى لو سلمنا بوجود المطلق خارج النظم الطبيعى ، فان ذلك يتناقض مع المبدأ الطبيعى . غير أنَّ هذا المبدأ على نحو ما عرفناه فى الفقرة الأولى من هذا القسم ، لا يسلم إلا بالسيطرة الشاملة للقانون داخل الطبيعة ، فهو لا ينكر إمكان وجود واقع حقيقى *Reality* خارج الطبيعة . رغم أن الفلاسفة الطبيعيين قد ينكرون ذلك . ومن المسلم به أن الواحد عند أفلوطين أو الذات الكلية ، أو الوجود الالهى سوف يكون مفارقاً للطبيعة ، لكن لابد لنا أن نلاحظ أنه لن يكون وجوداً يعلو على الطبيعة " أو فوق الطبيعة بالمعنى الشائع لهذه الكلمة الذى يتضمن التدخل الفوضوى العشوائى لإله شخص ، أو مجموعة من الآلهة أو الأرواح . وهذا ما يحرمه المبدأ الطبيعى على نحو ما تصورناه . سوف يتضح أنه ربما كان هناك وجود واقع حقيقى - أو أكثر - خارج الطبيعة " لا يعلو عليها " أو ليس فوقها ، بالمعنى الخارجى ، لو أثنا تأملنا " عالم المثل " عند أفلوطين - فالمثال على نحو ما يتميز عن الصورة عند أرسطو - يقع خارج الزمان والمكان ، لكن سوف نسى استخدام اللغة لو قلنا إنه يعلو على الطبيعة أو أنه فوقها .

نحن هنا ، بالطبع لا نناقش القول بأن للتجربة الصوفية مرجعها الموضوعى ، فتلك إحدى المشكلات الرئيسية التى سوف ندرسها فى الفصول القادمة . وإنما النقاط الرئيسية التى نناقشها هي فحسب أن المبدأ الطبيعى يترك الباب مفتوحاً ، لتحسينه الدراسة التالية . ويستحيل الحكم مسبقاً ضد مزاعم الصوفى بأن تجربته تكشف له عن حقائق حول الواقع الحقيقى *Reality* .

رابعاً : مبدأ اللامبالاة السببى :

مبدأ اللامبالاة السببى هو على هذا النحو : لو أن ل " س " تجربة صوفية هي " ص ١ " . ولو زعم " ع " أن له تجربة صوفية هي " ص ٢ " . ولو كانت الخصائص الفينومينولوجية للتجربة " ص ١ " تشبه تماماً الخصائص الفينومينولوجية للتجربة " ص ٢ " ، بقدر ما يمكن " س " و " ع " ، فإنه لا يمكن " عندئذ ، النظر إلى هاتين التجربتين على أنها

من نوع مختلف . فلا يمكن أن يقال ، مثلا ، إنَّ إحداهما تجربة "أصلية" وأن الثانية ليست كذلك ، لأنهما ، ببساطة ، يظهران من ظروف سبيبة مختلفة .

ويبدو أن المبدأ ، منطقياً ، واضح بذاته وربما لا يكون هذا المبدأ هاماً جداً في الوقت الحالى ، وربما لا يكون له تطبيق واسع على الواقع الموجود . لكنه قد يصبح هاماً في المستقبل . ونحن نتحدث عنه هنا لأنَّه يقال أحياناً أنَّ التجربة الصوفية يمكن أن تحدث نتيجة للمخدرات والعقاقير من أمثال حمض المسكل Mescalin (١) . ومن ناحية أخرى فإن أولئك الذين وصلوا إلى حالات صوفية نتيجة لمارسات روحية شاقة وطويلة من صوم وصلاة وأعمال أخلاقية عظيمة - ربما استمرت عدة سنوات - يميلون إلى إنكار أن العقاقير يمكن أن تحدث تجربة صوفية "أصلية" ، أو يتظرون شذراً ، على الأقل إلى مثل هذا الرعم . إنَّ مبدأنا يقول أنه لو كان لا يمكن التمييز بين الصفات الفينومينولوجية للتجربتين ، فلا يمكن لنا أن ننكر أنه إذا كانت إحداهما فلابد أن تكون الثانية أصلية أيضاً . ومع ذلك فإن هذه النتيجة سوف تنتج من المقدمات المبتدلة لإحداهما ، رغم الانزعاج الذي يمكن أن تفهمه الذي يحدث للراهب ، والقديس ، والبطل الروحي ، عندما يقال له إنَّ حاره الدينيوى العايب - الذي لم يفعل شيئاً قط يجعله يستحق هذه التجربة - قد وصل إلى الوعى الصوفى عندما ابتلع بعض العجوب .

لكن يظل السؤال قائماً : هل حقاً تجربة "المسكل" تشبه ذاتياً تجربة القديس وأنت لا تستطيع أن تميِّز بينهما ، بحيث نظر على حالة هي تطبيق تجريسي لمبدأنا؟ وجوابي عن هذا السؤال هو : أننا لم نصل بعد إلى معرفة كافية بالآثار التي تحدثها العقاقير ، إنَّ التجارب المعملية لهذه العقاقير الهامة تقدم الآن ، من وجهة النظر الروحية والطبية في آن معاً ، علينا أن ننتظر النتيجة .

(١) نوع مسكن من الصبار تُستقرُّ أوراقه لإحداث الأثر المطلوب (المترجم) .

ويمكن أن نحازف ونسوق تحميناً هو أن التجربة التي تحدثنا العقاقير ربما كانت تشبه النوع الانبساطي من التجربة الصوفية بحيث لا يمكن التمييز بينهما ، لكن من غير المحتمل حداً أن تشبه النوع الأكثر أهمية النوع الانطوائي من هذه التجربة . وسوف نشرح هذه التفرقة فيما بعد .

وليس لهذه المشكلة في كتابنا الحالى سوى أهمية ضئيلة ، ذلك لأننا في جميع الأوصاف الفينومينولوجية ، أي المتعددة التي اقتبسناها لندعم بها نتائجنا المختلفة ، لا يوجد سوى حالة واحدة منفردة تبع فيها التجربة التي نصفها عند تناول "المسكل" والتجربة الناتجة من هذه الحالة الوحيدة تشبه بغير شك النوع الانبساطي من التجربة التقليدية التي يرويها الصوفية الذين لا يتناولون عقار "المسكل" ، بحيث لا يمكن في الواقع التمييز بينهما . وسوف أذكر هذه الحالة عندما نصل إليها . وفي استطاعتي أن أحذفها حذفاً تاماً دون أن نخسر خسارة كبيرة ، بالنسبة للمجموعة المترابطة من الدلائل التي تقوم عليها نتائجنا ، فحذفها لن يؤثر في هذه النتائج .

هناك تطبيق آخر لمبدأ يمكن أن نقتبسه وهو يظهر مرتبطاً بالمرحلة الثانية من المراحل الثلاث الشهيرة للإشراف الصوفي في حياة "حاكم بوهيمى" (١) مبدأ الإشراف الثاني بالتحقيق في قرص مصقول (٢) . ويبدو أن النظر إلى سطح مصقول يشبه الحالة المبتدلة غير الروحية للتجربة الصوفية مثل تناول العقاقير تماماً . ومع ذلك ، فلا أحد ، فيما أعتقد ، يذكر أن "حاكم بوهيمى" كان متصرفًا أصلًا .

(١) حاكم بوهيمى (١٥٧٥ - ١٦٢٤) متصوف مانى كان له كثير من الأتباع فى المانيا ، وهولندا ، وانجلترا . فرغم أنه وصل إلى كشف إلهى يوحّد بين جميع الأشياء وبين العدم ، وأنه وجد في الطبيعة الأزلية لله مبدأ للتوفيق بين الخير والشر . (المترجم) .

(٢) انظر : أفين أندرهيل "التصوف" الطبعة اللينة الفلاف ، نيويورك عام ١٩٥٥ ، ص ٢٥٥ (المؤلف).

إنه لافتراض مسبق لبحثنا أن نقول أنَّ من الأهمية بمكان أن نفرق بقدر المستطاع ، بين التجربة الصوفية ذاتها ، والتأويلات التصورية التي تقال عنها . وهى تفرقة تشبه التفرقة التي يمكن أن تقوم بها بين التجربة الحسية وتأويلها . وهذا التشابه مفيد ومشروع رغم أنه كثيراً ما يُساء فهم طابع المفارقة بين التجربة الحسية والتجربة الصوفية . وهو مانبهتُ إليه فيما سبق .

محتمل أن يكون من المستحيل في كلتا الحالتين عزل التجربة "الخالصة" . ومع ذلك ، فعلى الرغم من أننا لن نكون قادرين أبداً على تجربة حسية متحركة تماماً من أي تأويل ، فمن الصعب أن نشك في أن الإحساس شئ وتأويله التصورى شئ آخر . هناك قصة مشكوك في صحتها لكنها مشهورة عن زائر أمريكي في لندن حاول أن يصافح تمثال شرطي مصنوع من الشمع في مدخل متحف "مدام توسو" (١) . ولو كانت هذه القصة قد حدثت ، فلابد أن يكون السبب هو أن الزائر كانت لديه تجربة حسية فسرّها في البداية تفسيراً خاطئاً على أن رجل الشرطة رجل حسّي ، ثم فسرّها بعد ذلك تفسيراً صحيحاً على أنها تمثال من الشمع . وذلك يعني أنه يمكن التمييز بين التأويل أو التفسير وبين التجربة وأنه قد يكون صحيحاً أنه ليس هناك فترة زمنية كانت التجربة فيها بلا تأويل . ومعنى ذلك أنه مثل هذه التجربة الخالصة مستحيلة من الناحية السيكولوجية . ولا شك أن الشئ الأصلى الذى رأه في المدخل قد أدرك في الحال أنه شئ مادى . على اعتبار أن له لوناً معيناً ويتحذى شكلاً عاماً هو شكل الموجود البشرى . وطالما أن ذلك يتضمن تطبيق مفاهيم مصنفة على الإحساسات ، فإن هناك منذ البداية درجة معينة من التأويل . والموقف السليم ، فيما يبدو ، أن نقول أنَّ هناك تفرقة واضحة بين التجربة والتأويل ، حتى لو كان من الصواب أن نقول إنه يستحيل أن تقف على تجربة بلا تأويل خالص . ورغم أن التفرقة تقريرية ، فإننا نستخدمها

(١) ماري توسو (١٧٦١ - ١٨٥٠) أست متحفاً لشخصيات مصنوعة من الشمع في مدينة لندن .
(المترجم) .

كل يوم في حياتنا العملية ، ويصعب جداً أن نسير بدونها . إننا نطلب من الشاهد في المحكمة أن يقول ما شاهده بالفعل فحسب ، وأن يتحجب الاستدلال أو التأويل ، وهذه التعليمات هامة وتفيد كثيراً . ومع ذلك فإذا ما قال إنه شاهد المتهم في ساحة الجريمة ، فقد يصرّ بعض الفلاسفة من أمثال " مل " على أن كل ما شاهده الشاهد هو سطح ملون ، وأننا عندما نسميه " المتهم " فإننا بذلك نمعن في الاستدلال .

علينا الآن أن نقيم تفرقة موازية بين التجربة الصوفية وتأويلها . لكننا لا نتوقع هنا أيضاً أن نجد انفصالاً واضحاً . فصعوبة تحديد ذلك الجزء من وصف المتصوف للتجربة الذي ينبغي أن يُنظر إليه كتجربة فعلية ، وذلك الجزء الذي ينبغي أن يوحذ على أنه تأويل لها هي في الواقع أصعب بكثير جداً من المشكلة المماثلة في حالة التجربة الحسية . ومع ذلك فمن الأهمية الحيوية لبحثنا التسليم بهذه التفرقة ، وأن نضعها باستمرار أمام أذهاننا ، وأن نقوم بكل محاولة ممكنة لتطبيقها بقدر ما نستطيع على مادة الموضوع ، مهما بلغت صعوبة هذا العمل . وهناك سببان لأهمية ذلك .

السبب الأول : كما هي الحال في التجربة الحسية ، فعلى الرغم من أن التجربة الحالصة - لو كان من الممكن عزلها - ثابتة ولا سبيل إلى الشك فيها ، فإن تأويلي لها سواء أكان تأويل الشخص صاحب التجربة أو تأويل شخص آخر ، عُرضة لأن يكون خطأ . وكثيراً ما قيل إنَّ غير المتصوف لا يمكن له أن ينكر أن لدى المتصوف التجربة التي يقول إنها لديه . غير أن ذلك يصدق فقط على المكونات المعملية لوصفه ، لكنه لا يتضمن أن الفيلسوف الذي ليس متصوفاً هو نفسه غير موهل لأن يسرِّ أغوار التجربة ، وأن يفحصها ، ويحللها ، وأن يدرس تلك العوائب من وصف الصوفى التي تبدو أمامه بوضوح متضمنة عناصر التأويل . بل لابد للفيلسوف أن يدعى لنفسه هذه التجربة .

والسبب الثاني : في إصرارانا على هذه التفرقة أهمية كبرى . فالذين كتبوا عن التصوف كثيراً ما ذهبوا إلى أن التحارب الصوفية واحدة أساساً أو هي متشابهة في جميع أنحاء العالم ، وفي مختلف العصور والثقافات ، وفي مختلف التداعيات الدينية . وقد أقام

العديد من الكتب حجتهم في موضوعية التجربة الصوفية على أساس هذا التشابه . فقد كتب " ر.م . بك " ، مثلا ، يقول " أنت تعرف أن الشجرة واقعية وليس هلوسة أو هذيان لأن جميع الأشخاص الآخرين لديهم حاسة البصر ... ولو أنك رأيتها أيضا ، عندما تكون هناك هلوسة أو هذيان ، فلابد أن تكون مرئية لك وحدك فحسب . وبنفس منهج الاستدلال هذا فإننا نقيم الواقع الحقيقي للعالم الموضوعي التي يسجلها الوعي الكوني . إن كل شخص لديه نفس الملكة يعني بالضرورة نفس الواقع .. وليس هناك حالة لشخص لديه إشراق ينكر أو يجادل في تعاليم شخص آخر من نفس التجربة " (١) .

وتشمل التماذج التي يقدمها ر.م . بك لأشخاص لديهم الوعي الكوني أي الصوفى ، أشخاصاً ينفصلون انفصالاً كبيراً في الزمان والمكان والثقافة مثل : القديسة تريزا ، وبودا ، ولا شك أن " بك " يبالغ جداً في حالته . وسوف أقتبس في الفصل الخامس نسخة " ش.د. برود " من الحجة (٢) ، وهي أكثر الحجج التي عرفتها اعتدالاً ، وحنراً ، وحرضاً . ومنطقها الجوهرى واضح لنا الآن حتى مع مبالغات " بك R. M. Bucke . " . وتعتمد الحجة على المماثلة مع الإدراك الحسى ، وهي تزعم أنها تميز بين الإدراك الحق والهلوسة عن طريق الاتفاق العام الشامل للموجودات البشرية على الإدراك الحق في مقابل الطابع الخاص لإدراكات الهلوسة والهذيان . وهي تذهب إلى أن هذا الاتفاق متشابه بين المتصرف في كل مكان في العالم عن التجربة التي مروا بها ، وأن ذلك يدعم الإيمان بموضوعية التجربة .

سوف يظهر هنا سؤالان الأول هو : أصبحت التجارب الصوفية واحدة ومتتشابهة وهي نفسها في جميع أنحاء العالم أو أن لها جميماً ، على الأقل ، خصائص عامة

(١) ر.م . بك - المرجع السابق ص ٧١ (المؤلف) .

(٢) تشارلز دنبار برود (١٨٨٧ - ١٩٧١) فيلسوف بريطاني كان يُعلى من شأنه ، العلم ، كما أنه اهتم بعلم النفس وكتب محاضرات في البحث النفسي عام ١٩٦٢ . كتب في الإدراك الحسى والغزيراء عام ١٩١٤ . (المترجم) .

ومشتركة هامة؟ . والسؤال الثاني هو : لو صَحَّ ذلك ، ألا يشكل ذلك حجة جيدة للإيمان بموضوعيتها؟ . وأنا أزعم أن الحجة كلها لم يحدث قط أنْ تم تحليلها ، وسير أغوارها وتقييمها بحياد من جانب أى كاتب فيما سبق . وتلك هى المهمة التى أود أن أقوم بها . والسؤال الأول : إلى أى حد تتفق التحارب الصوفية التى رواها المسيحيون ، والمسلمون ، واليهود ، والهندوس ، والبوذيون وأيضاً المتتصوفة الذين لم يتبعوا أية عقيدة دينية محددة - إلى أى حد تتشابه هذه التحارب أو تختلف - ذلك سؤال بالغ الصعوبة . وعلينا أن نعاشر للإجابة عنه . لكننا لا نأمل أن نعثر في مكان قريب على أية إجابة صحيحة مالم نقم بالفرق بين التجربة وتأويلها ، ونحاول أن نطبق هذه الفرق على مادة موضوعنا . ويمكن أن يوضع المثال الآتى سبب ذلك :-

اعتقاد المتتصوف المسيحي أن يقول أَنَّ ما يمْرُّ به فى تجربته هو "الاتحاد بالله" . ويقول المتتصوف الهندوسي أَنَّ تجربته هي تلك التجربة التي تتحد فيها ذاته الفردية مع بrahaman أو مع الذات الكلية في هوية واحدة . ويقول المتتصوف المسيحي أَنَّ تجربته تدعم مذهب التأليه Theism وليس هي تجربة الهوية الفعلية مع الله . فهو يفهم "الاتحاد" لا على أنه يتضمن الهوية ، بل علاقة أخرى مثل الشبه أو الصورة . بينما يصر المتتصوف الهندوسي على الهوية ويقول أَنَّ تجربته تقيم ما يسميه كتاب التصوف بوحدة الوجود Pantheism على الرغم من أن المتتصوف الهندوسي لا يستخدم عادة هذه الكلمة . ولا يتحدث المتتصوف البوذى عن الله أو بrahaman أو الذات الكلية - على الأقل فى بعض صور الديانة البوذية - لكنه يقول تجربته من منظور لا يشمل مفهوم الوجود الأعلى على الإطلاق .

ها هنا اختلافات كبيرة في الإيمان ، رغم أنه يقال عادة أَنَّ جميع ضروب الإيمان تقوم على تحارب صوفية . فكيف يمكن أن نفسر هذه الواقع؟ هناك افتراضان مختلفان نستطيع أن نفسرها بهما ، وعلينا أن نختار بينهما . أحد هذين الافتراضين هو أن تحارب المسيحي ، والهندوسي ، والبوذى ، هي أساساً تحارب مختلفة رغم وجود بعض التشابهات بينها ، وربما كانت تشابهات سطحية ، تبرر لنا أن نطلق عليها كلها إسم التحارب "الصوفية" . أما الافتراض الثاني فهو أن تلك التحارب التي مرّ بها هؤلاء جميعاً هي ،

أساساً ، واحدة - رغم وجود بعض الاختلافات بالطبع - غير أن كل متصوف يجعل ، لتجاربه تأويلات عقلية يستعملها من خصائص ثقافية . فالمتصوف المسيحي يقول تجاربه من منظور العقيدة المسيحية الموجودة من قبل والتي تربى فيها ، أما المتصوف الهندوسي فهو يقولها من منظور الأفكار الهندوسية السائدة في ثقافته ، والبودي من منظور التصورات التي ربما أتت من مصادر آرية سابقة ، أو ربما أعاد بروذا نفسه صياغتها من جديد في بعض جوانبها على الأقل - وهناك ثلاثة تأويلات يتناقض بعضها مع بعض للتجربة نفسها . ومن الواقع أننا لا نستطيع أن نطرح هذه الافتراضات البديلة ، ولا أن نحسم بينها بقرار عقلي دون أن نستفيد من التفرقة .

لم تدرك أهمية التفرقة ، في العادة ، حتى من معظم الكتاب المرموقين الذين كتبوا عن التصوف ، فلم يستفد منها "بروفسور ج . ه . لوبيا" على نحو صريح . بل استخدمها لدعم وجهة نظره التي تقول أن التجربة الصوفية ذاتية . وانتقد "وليم جيمس" لتعاطفه مع الإيمان بموضوعيتها ، واعتبره نتيجة للخلط بين التجربة الحالصة التي لا سبيل إلى الشك فيها ، وبين التأويلات المشكوك فيها جداً التي قال بها المتصوفة (١) . غير أن "لوبـا" يتحدث ، على نحو عفوي ، عن "التجربة الحالصة" وهي عبارة ربما التقاطها من ولـيم جـيمـس نفسه - دون أي فهم واضح للمشكلات البالغة الصعوبة التي تتطوى عليها أية محاولة لعزلها أو لتطبيق الفكرة عملياً . وهو نفسه لم يستفد من التفرقة إلا كعـصـا لـضـربـ ولـيم جـيمـس .

وهناك كاتب حديث أكثر هو بروفسور "رس . زينر R. c. Zachner" يبيّن في كتابه "التصوف : المقدس والدنس" - أنه على وعي - على نحو ما - أن هناك اختلافاً بين التجربة وتأويلها لكنه ، في رأيـه ، ضل ضلالا بعيداً عندما فشل في أن يُيقن على هذه التفرقة واضحة في ذهنه ، وأن يدرك مضامينها ، وأن يستفيد منها استفادة فعالة . إذ يجد المرء في تسجيـلاتـ التصـوفـ الانـطـوـائـيـ أوـصـافـاًـ متـكرـرـةـ لـتجـربـةـ بـوحـدةـ مـطلـقـةـ لاـ تمـازـزـ فيها

(١) ج . ه . لوبيا : "سيكلولوجيا التصوف الديني" الفصل الثاني عشر (المؤلف) .

ولا اختلاف تنطمس فيها كل كثرة . وهذه الوحدة - كما سترى فيما بعد - هل التي وصفها متصوفون مسيحيون من أمثال "ايكمارت" ، "روز بروك" من ناحية ، ومن أمثال متصوفة الهندوس القدماء الذين كتبوا "الأوبنشناد" من ناحية أخرى . وتشابه لغة الهندوس القدماء الذين كتبوا "الأوبنشناد" من ناحية أخرى . وتشابه لغة الهندوس من ناحية ولغة المسيحيين من ناحية أخرى تشابهًا منهلا حتى أنهم يقدمون كل مظهر لوصف نفس التجربة وصفاً واحداً . وهم جميعاً بالطبع ، مجاهلون ومستقلون عن بعضهم البعض . ومع ذلك فإن بروفسور "زيتر Zaehner" ، وهو كاثوليكي رومانى - يصر على أن تجاربهم لابد أن تكون مختلفة ، لأن "ايكمارت" ، و "روز بروك" أقاما تفسيرهما للتجربة على أساس لاهوت التثليث الذى تأخذ به الكنيسة ، بينما فهمها متصوفة الهندوس على أساس وحدة الوجود . ومنذهب وحدة الوجود Pantheism عند اللاهوتىن الكاثوليك "هرطقة" خطيرة . ويمكن أن ترك الحواب مفتوحاً فى الوقت الحاضر عما إذا كان بروفسور "زيتر" على حق فى اعتقاده أن التجارب المسيحية والهندوسية مختلفة ألم الاختلاف بعضها عن بعض ، رغم وجود كلمات واحدة تقريباً كثيراً ما عبروا بها عن هذه التجارب . فقد يكون على حق لقد سلمنا ، أو بالأحرى أكدنا أن هناك فرضين بديلين لتفسير هذه الواقع ، اختار "بروفسور زيتز" أحدهما . ونحن أنفسنا لم نقرر ، حتى الآن ، أيهما هو الفرض الصحيح . غير أن المهم هو أن النتيجة التى انتهى إليها "زيتر" لا تتنج - ببساطة - من الواقع المحض التى تقول أن الإيمان الذى أقام عليه متصوفة المسيحية تجاربهم مختلف عن الإيمان الذى أقام عليه متصوفة الهندوس تجاربهم . والاختلاف بين ضروب الإيمان هو فى الواقع الدليل الوحيد الذى يقدمه تدعيمًا لوجهة نظره . إن الإدراك العميق والأصيل للتفرقة بين التجربة والتأويل ، لاسيما الإدراك الأصيل للمشكلات التى ينطوى عليها تطبيق هذه التفرقة ، يمكن أن يودى إلى دراسة وفحص أشمل وأكثر انصافاً وحياداً لهذين الفرضين المحتملين .

وسوف أختتم هذا القسم ببعض الملاحظات حول المصطلحات . أنا أستخدم كلمة "المتصوف" لمعنى الموضوع كله الذى ناقشه فى هذا الكتاب . ومن ثم فهى تشمل التجربة الصوفية وتؤلياتها فى آن معاً . وأستخدم كلمة "المتصوف" لمعنى الشخص الذى مرّ هو نفسه بالتجربة الصوفية - ولنقل ولو مرة واحدة فى حياته ، إذا كان من الضرورى مثل هذا

التحديد . ومن ثمَّ فإنَّ هذا التعريف لا يشمل المفكِّر الذي يدرس التصوف أو يكتب عنه بشئ من التعاطف أو الذي تأثر بأفكار صوفية أو يومن بها . فهيجيل ، مثلاً ، تأثر بأفكار صوفية ، لكنه لم يكن هو نفسه متتصوفاً بالمعنى الذي نستخدم فيه هذه الكلمة . كذلك لم يكن "وليم جيمس" متتصوفاً . ولقد تأثر أفلاطون بعمق بالأفكار الصوفية ، وهناك فقرات متعددة في كتاباته توحى أنه كان هو نفسه متتصوفاً ، لكن لا أحد يعلم ذلك علم اليقين .

وأنا أستخدم كلمة "التَّأْوِيل" لتعنى أي شئ يمكن أن يضفيه العقل النَّظرى إلى التجربة بغرض فهمها . سواء أكان ما أضافه هو فقط تصنيفاً للمفاهيم والتصورات ، أو استدلاًًاً منطقياً ، أو أي فرض تفسيري . والتَّأْوِيل ، كذلك ، قد يكون من عمل المتتصوف أو غير المتتصوف . ومن ثمَّ فلو أنتي انتهيتُ في هذا الكتاب إلى أن التجربة الصوفية موضوعية ، أو أنها ذاتية فحسب ، فلن يكون ذلك سوى تأويلاً لاتي الخاصة .

ولابد أن نلاحظ أن هناك مستويات مختلفة من تأويل التجربة الصوفية ، تماماً مثل التجربة الحسية ، ولو قال قائل : "إنتي أرى لوناً أحمر" ، وهذا هو المستوى الأدنى من التأويل مادام لا ينطوى على شئ سوى التصنيف البسيط للتصورات . لكن نظرية موجات اللون عند عالم الفزياء هي المستوى الأعلى من التأويل ، وبالمثل لو أن متتصوفاً تحدث عن تجربة "الوحدة التي لا تمایز فيها ولا اختلاف" ، فقد يكون مجرد وصف أو تقرير لا يستخدم سوى كلمات تصفيفية يمكن أن يُنظر إليها على أنها المستوى الأدنى من التأويل . غير أن في ذلك دقة أكثر من اللازم عادة . مادام ذلك بالنسبة لجميع المقاصد والأهداف هو مجرد وصف فحسب . ولو أن المتتصوف قال أنه مرّ بتجربة "الاتحاد الصوفي بخالق الكون" فيمكن أن يُنظر إليها على أنها المستوى الأعلى من التأويل ، مادامت تشمل إضافة عقلية أكثر من مجرد الوصف المحسض . فهي تشمل افتراضاً عن أصل العالم وإيماناً بوجود إله شخص . لاحظ أن عبارة "الوحدة التي لا تمایز فيها" لا تتضمن أية إشارة إلى الله أو المطلق . ولو أن شخصاً قال على الأساس المزعوم للتجربة الصوفية إنَّ "الزمان غير حقيقي" ، فمن الواضح أن ذلك نظرية فلسفية عامة يمكن أن يُنظر إليها على أنها المستوى الأعلى من التأويل .

وأنا أستخدم أحياناً تعبير "الفكرة الصوفية" وهو نفسه تقريباً يعني التأويل . غير أن هذا التعبير يتضمن عموماً تلك القضية أو التصور الذي نسميه هنا "بالفكرة" وكان في الأصل تأويلاً لتجربة صوفية فعلية مرّ بها الشخص صاحب التجربة ، ثم انتقل بعد ذلك إلى التاريخ العام للأفكار ، ويمكن أن يقبله الناس الذين لا يدركون أصله الصوفي . فتصور هيجل ، مثلاً ، "لهم الأضداد" يمكن أن يُنظر إليه على أنه فكرة صوفية بهذا المعنى . وما سوف تدرسه هو خصائص معينة للتجربة الصوفية . ولقد تحدث عنها كثيرون ، وانتقدوها كثيرون من ليس لهم علم بأصلها الصوفي . إنَّ وحدة الوجود هي بدورها فكرة صوفية حتى لو اعتنقها المفكر ، الذي يظن نفسه مفكراً عقلانياً على أساس منطقية خالصة .

سادساً: شمول البرهان :

هناك افتراض سابق لبحثنا يقول أنه أي ما كانت النتائج التي نصل إليها فينبغي أن تقوم على أساس مسح واسع ، بقدر المستطاع ، للبرهان . وذلك يعني أنه ينبغي علينا أن لا ندرس التصوف في ثقافة معينة فحسب ، كالتصوف المسيحي ، مثلاً بل أن ندرس بالأحرى التصوف في جميع الثقافات العليا . أو على الأقل أن ندرس منها عدداً كبيراً بقدر ما يسمح به هذا البحث ، وحدود المعرفة والتفرغ الجامعي . ومن ثمَّ فسوف أحاول أن أدرس - بقدر ما تسمح به هذه الحدود - التصوف المسيحي ، والإسلامي ، واليهودي ، والهندوسي ، والبوذى ، والطاوى . أما بوذية الزن Zen (١) ، التي هي بالطبع صوفية من الدرجة الأولى ، فقد ظهرت في البداية كفرع خاص من البوذية في الصين ، ومن هناك انتقلت إلى اليابان . وسوف تدرس طبعاً تحت التصوف البوذى . والتعبيرات الوحيدة عن

(١) بوذية زن - أي بوذية التأمل ، مدرسة بوذية هامة في اليابان تذهب إلى أنها تمثل جوهر البوذية وهو الوصول إلى مرحلة الاستنارة التي بلغها بودا الكبير . وكلمة زن يابانية معناها التأمل وهي نفسها كلمة شن Ch'en الصينية . راجع ترجمتنا لكتاب "المعتقدات الدينية لدى الشعوب" أصدرته مكتبة مدبورى بالقاهرة عام ١٩٩٦ (المترجم) .

التصوف الخاصة بالصين والتي أعرفها هي بعض الفقرات الشهيرة لكتاب الطاوية (١) ..
سوف تأتي الفرصة للإشارة إليها في الصفحات القادمة .

بالإضافة إلى المصادر التي ذكرتها الآن تواً ، فينبغي علينا كذلك أن ندرس التجارب الصوفية التي سجلها أولئك الرجال الذين لم يكونوا تابعين لأية ديانة معينة . ولنطلق عليه إسم "المتصوف اللامتمي" . هناك زعم شائع يقول إن جميع ضروب التصوف هي بما هي كذلك دينية . وهناك معنى يكون فيه هذا الزعم صحيحا ، طالما أن جميع ألوان التصوف تهتم بأعلى إلهامات الذات الروحية - ولستنا بحاجة لدراسة الألوان الشريرة المنحرفة للتصوف . لكن هذا الزعم الشائع غير صحيح إن كان يعني أن كل متصوف مومن بوحدة من ديانات العالم المنظمة ، فهو لا يحتاج إلى أن يكون مؤمنا بأية عقيدة دينية ، على نحو ما يفهم عادة من هذه العبارة ، وأفلوطين مثل واضح بين القدماء فقد قبل فلسفة أفلاطون ، لكنه لم يقبل أية عقيدة دينية محددة . لكن بعض النظر عن الأمثلة الكلاسيكية الشهيرة ، وهناك حالات كثيرة حديثة ومعاصرة "للمتصوف اللامتمي" ، الذي تكون لتأویلاته لتجربته الصوفية أهمية كبيرة للبحث الفلسفى . وسوف نجد في كثير جداً من الأحيان أن تجارب رجال مثل : تسون (٢) ، وج. أ. سيمونز " . و " ر.م. بك " ، " وادوارد كاريتر " ، وكثير من المتصوفة المعاصرين "اللامتميين" المعجولين ولم يسمع بهم أحد - لهذه التجارب قيمة كبيرة بالنسبة لبحثنا .

١) التاوية أو الطاوية Taoism ديانة ومنصب فلسفى فى وقت واحد فى الثقافة الصينية القديمة . أسسها "لار - تسو" فى القرن السادس قبل الميلاد ، وهى تخاطب العواطف وتتزع إلى التأمل الصوفى ، حاول أنصاره فيما بعد العناية بالكميات بحثاً عن أكسير الحياة . راجع كتاب "المعتقدات الدينية" السالف الذكر (المترجم) .

٢) كان تسون مسيحيا لكنى أصفه باللامتمى بسبب وصفه لتجربته ، التى سرف نقاشها فى مكانها المناسب - وهو وصف غير عنده بالفاظ لا تحمل أية مقايم مسيحية أو دينية أخرى ، فهو مثلا لا يصفها بأنها " اتحاد مع الله " - (المولف) .

وهكذا نجد أن الدليل أو البرهان الذي ينبغي أن نعتمد عليه لابد أن يأتي ، على الأقل ، من هذه الأنواع من المصادر : أولاً : ألوان التصوف التي ترتبط تاريخيا بديانات العالم العظمى . ثانياً : المتتصوف الشهير اللامتمى من أمثال أفلوطين . ثالثاً : المتتصوفة المعاصرةن سواء أكانوا مشهورين أم لا ، وسواء أكانوا من اللامتمين أو المرتبطين بديانة معينة .

وأسباب هذا التشديد على شمول البرهان ينبغي أن تكون واضحة . فهناك سبب لم ينبع على الباحث أن يحصر دراسته لأغراض محددة ويقتصر على دراسة التصوف في ثقافة واحدة معينة . إنه لا يستطيع أن يفعل ذلك إذا كان غرضه فحص المضامين الفلسفية للتتصوف بما هو كذلك . فذلك يتطلب منه مسحاً لجميع المناطق الرئيسية للتتصوف . وهناك كذلك - في حالتنا - سبب خاص . لقد سبق أن ذكرتُ في القسم السابق أن كثيراً من الكتاب ذهبوا إلى أن التشابه بين التجارب الصوفية في الثقافات ، والديانات ، والعصور المختلفة ، في جميع أنحاء العالم - يُعد دليلاً في صف الموضوعية ، ومن ثم فلا بد أن يكون واجينا الأول فحص هذا الدليل الذي تقدمه هذه الوجهة من النظر . ومن الواضح أننا لا نستطيع أن نفعل ذلك ما لم نضع في اعتبارنا ، بأقصى حد تسمع به قدراتنا ، جميع المحالات الرئيسية للتتصوف في الزمان والمكان .

والقيام بمثل هذا العمل لا يتضمن أي حكم قيمة فيما يتعلق بالقيم الذاتية النسبية للثقافات المختلفة أو الأفرع المختلفة للتتصوف بما هو كذلك . فلا شك أن الكتاب المسيحيين يؤمنون - وهو أمر طبيعي - أن التتصوف المسيحي هو أكثر قيمة ، وصدقًا ، وأهمية من غيره . والكتاب الهنودس قد نغير لهم عندما يعتقدون أن تصوفهم هو الأفضل . وعندما نضع في اعتبارنا دليل المتتصوفة في كل الثقافات ، فلا ينبغي أن لا يعني ذلك أنه يتضمن الرأي القائل بأن لجميع المتتصوفة قيمة ذاتية متساوية ، تماماً مثلما أن استماع المحكمة للدليل شهود مناسبين في القضية لا يعني أنها تنظر إليهم جميعاً على أنهم متساوون

في الصدق أو القيمة . ولا يظهر أن ثمة ضرورة بالنسبة لنا - على الأقل في هذه المرحلة من البحث - أن نقول رأينا فيما إذا كان التصوف في ثقافة معينة هو نفسه أرقى أو أدنى من التصوف في ثقافة أخرى .

"الفصل الثاني"

"مشكلة المحور الكلي العام"

"الفصل الثاني"

=====

"مشكلة المحور الكلى العام"

أولاً : طبيعة المشكلة :

أشرتُ في الفصل السابق إلى حجّة "ر.م. بك" بشأن موضوعية التجارب الصوفية التي أقامها كتاب مختلفون على أساس واقعه مزعومة هي أن مثل هذه التجارب في جميع العصور ، والبلدان ، والثقافات كانت ، أساساً ، واحدة . أو أنه على الرغم من وجود بعض الاختلافات ، فإن لها محوراً كلياً عاماً هو عبارة عن خصائص مشتركة . ولقد رأينا أن صورة هذه الحجّة عند "بك" فيها مغالاة وبالغة مهما كانت درجة المشروعية والصدق التي نفترضها في هذه الحجّة . بروفسور "ش . د . برود (١)" الذي يقرر أنه ليس لديه أى إيمان ديني ، ولم يكن لديه أبداً أى شئ مما نسميه بالتجربة الصوفية أو الدينية ، والذي لا يمكن أن يفهم بأى قدر من التعاطف مع التصويف - يقدّم لنا نسخة أخرى من هذه الحجّة . وهي نسخة حذرة وحربيّة ومتعدلة ، وأنا عليم بها ، مما يجعلها أساساً مناسباً لمناقشة هذه الحجّة مناقشة فلسفية . وسوف أستخدمها على هذا الأساس . وتسرير عبارته على النحو التالي :-

"أصل أخيراً إلى الدليل على وجود الله الذي يقوم على أساس حلوث تجارب صوفية

(١) ش.د. برود "الدين والفلسفة ، والبحث النفسي" نيويورك شركة هاركورت عام ١٩٥٣ ص ٢ و ص ١٩٢ . (المؤلف) .

ودينية معينة . وأنا على استعداد للتسليم بأن هذه التجارب تقع بين أناس من أجناس مختلفة ، وتراث اجتماعي مختلف ، وأنها حدثت في جميع العصور التاريخية . وأنا على استعداد للتسليم بأنه ، على الرغم من أن هذه التجارب اختلفت اختلافاً ملحوظاً في عصور وأماكن مختلفة ، وعلى الرغم من أن تأوياتها قد اختلفت أكثر من ذلك ، فمن المرجح أن تكون هناك خصائص معينة مشتركة بينها جمياً تكفي للتفرقة بينها وبين جميع أنواع التجارب الأخرى . ومن هذه الراوية فأنا أعتقد أنه من المحتمل أكثر مما هو موجود في التجربة الصوفية أو الدينية أن الناس يصلون إلى حقيقة ما أو جانب من جوانبها لا يصلون إليه بأية طريقة أخرى .

لكنني لا أعتقد أن هناك مبرراً لافتراضي ، أن هذه الحقيقة ... شخصية (١) .

وطالما أن برود يناقش الأدلة على وجود إله شخصي ، فقد أقحم العبارة الأخيرة في الفقرة المقتبسة لكي يشير إلى أنه يرفض وجهة النظر التي تقول أن هناك أي مبرر للاعتقاد بأن الحقيقة التي تكتشف في التجربة هي إله شخصي ، ونحن لسنا معنيين هنا بهذه المشكلة . فسوف يكون لدينا الوقت الكافي لمناقشة طبيعة هذه الحقيقة التي يفترض اكتشافها عندما نحلل ونقيم ذلك الجانب من البرهان الذي يكشف لنا عن وجود مثل هذه الحقيقة . إن مشكلتنا الأولى هي : هل التجربة الصوفية موضوعية ؟ ولو قررنا أنها كذلك فسوف يظهر سؤال ما هو نوع الكائن الذي تكشف عنه ؟ . ولقد اقتبستُ عبارة برود الأخيرة فقط بسبب قلقى أن لا أسيء عرض فكرته بمحذف التحفظات التي يعتقد أنه ينبغي أن يسوقها بقصد التتابع التي يمكن استخراجها من البرهان .

(١) المرجع السابق ص ١٧٢ - ١٧٣ ، ولا يفترض برود ، على نحو ما سوف أشير في المكان المناسب (راجع فيما بعد الفصل الثالث "برهان الإجماع") أن البرهان الذي استمد من التجارب لا يكفى في حد ذاته للبرهنة على الموضوعية طالما أن مثل هذا الاتفاق كثيراً ما يقوم على أساس نعرف أنها أوهام أعني سراباً . (المؤلف) .

وهو يكرر في صفحة بعد ذلك نفس المعنى الذي ساقه في الفترة السابقة بكلمات تختلف اختلافاً طفيفاً فيقول من المرجع أن الحقيقة المشار إليها " هي جانب موضوعي معين من الواقع الحقيقي ". (١)

ومن الواضح أن وليم جيمس يشير أساساً إلى نفس البرهان عندما كتب يقول : إن التغلب على جميع الحاجز بين الفرد والملطّق هو الإنجاز الصوفي العظيم . ونحن نصبح في المقامات الصوفية واحداً مع المطلق ، ونكون على وعي بهذه الواحديّة . هذا هو التراث الدائسي والظافر الذي يصعب أن تغيّره اختلافات الظروف والعقائد .. فنحن نجد في الهندوسية ، وفي الأفلاطونية الجديدة وفي التصوف الإسلامي ، وفي التصوف المسيحي ، وفي مذهب ويتمان (٢) - نفس الملاحظة التي تتكرر باستمرار ، حتى أنه ليوجد بالنسبة للأقوال الصوفية إجماع أزلٍ يحيرنا على الوقفة النقدية والتفكير " . (٣)

ومن المهم أن نلاحظ أنه يذكر قائمة فيها العديد من الديانات والثقافات المختلفة يجمع بينها الاتفاق لكنه يحذف البوذية . وليس في ذلك إهمال ، بل هو بغير شك حذف متعمد . ولا بد أن يكون سببه هو أن مدرسة الهناءيانا Hinayana (٤) في البوذية التي يرجح أنها المدرسة الوحيدة التي كان جيمس يعرفها جيداً . كان ينظر إليها بصفة عامة على

١) المرجع السابق ص ١٩٧ والتشديد على الكلمات من عندي . (المؤلف) .

٢) منصب والترويتان (١٨١٩ - ١٨٩٢) شاعر أمريكي مرهف كان يُعد من أنبياء الديمقراطية والحرية الأمريكية أصدر ديوانه " أوراق الشجر " عام ١٩٥٥ جعل شخصية ثورية في الأدب الأمريكي . دافع بحماس عن رجل الشارع (المترجم) .

٣) وليم جيمس " صنوف من التجربة الدينية " نيويورك - المكتبة الحديثة ص ٤١٠ (المؤلف) .

٤) الهناءيانا كلمة سنسكريتية تعني العربية الصغرى ، وهي إسم أطلقه أصحاب المهايانا (العربية الكبرى) في التراث البوذى على المدارس المحافظة ، قارن كتاب " المعتقدات الدينية السالفة الذكر " أصدرته مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ (المترجم) .

أنها مدرسة إلحادية ، وبلا أى تصور للمطلق . غير أن البوذية تأسست على تجربة الاستنارة عند بوذا ، والمفروض أن يسعى كل بوذى للوصول إلى هذه التجربة كهدف لإلهامه . ومادامت هذه التجربة ، يقينا ، صوفية بمعنى ما من المعانى ، لكان معنى ذلك أن البوذية تمثل ، لأول وهلة ، مشكلة أمام النظرية التى تقول أنتا فى التجارب الصوفية فى جميع الثقافات " نصيبح متعددين مع المطلق " . وهذا الاستثناء الواضح هام لدرجة أننى سوف أخصص له قسماً خاصاً من هذا الفصل . لكن حتى إذا ما وافقنا على هذا الاستثناء . فقد تكون المسألة أن الاتفاق بين المتضوفة قد يكون مثيراً للإعجاب لو أنه امتد إلى جميع الحالات التي ذكرها جيمس ، وأنه يمكن أن يصدق على برهان الموضوعية الذى يقوم عليه ، ويكون صحيحاً في جانب منه ، فلا يتقوض تماماً . سوف أواصل في الوقت الحاضر فحص البرهان دون أن أتحدث عن المشكلة التي تثيرها البوذية .

المشكلات التي يشيرها البرهان مشكلتان . سوف اتخذ من فكرة برود نموذجاً له .

- (١) هل هناك مجموعة من الخصائص مشتركة بين جميع التجارب الصوفية ، ويمكن أن تميزها من أنواع الخبرات الأخرى ، ومن ثم تشكل محورها الكلى العام ؟
- (٢) إذا كان هناك مثل هذا المحور الكلى العام ، أيكون برهان الموضوعية الذى قام على أساسه برهاناً صحيحاً .. ؟

سوف أخصص هذا الفصل للمشكلة الأولى ، والفصل القادم للمشكلة الثانية ، على أن أناقش كذلك - في الفصل القادم - أى برهان آخر عن الموضوعية يمكن أن يفرض نفسه ، محاولاً أن أصل إلى نتيجة في هذه المسألة .

على الرغم مما ذهب إليه كثير من الكتاب من أن هناك محوراً كلياً عاماً ، فإنهم - كقاعدة - لم يقوموا بأية محاولة حادة لتبرير هذا القول ببحث دقيق للدليل التجريبي ، ولا حتى بتقديم قائمة كاملة وواضحة لهذه الخصائص المشتركة . ولا حتى القوائم التي ذكرها

الكتاب المختلفون تتفق بعضها مع بعض . لقد ذكر وليم جيمس قوائم بأربع خصائص مشتركة هي :

- (١) الخاصية الفكرية وقصد بها الشعور المباشر بالكشف عن حقيقة موضوعية تصاحب التجربة وهي جزء منها .
- (٢) ما لا يمكن وصفه .
- (٣) سرعة الزوال .
- (٤) الاستسلام . (١)

أما القائمة التي يذكرها ر . م . بك فهي :

- (١) النور الذاتي أو Photism .
- (٢) السمو الأخلاقي .
- (٣) الإشراقة العقلية .
- (٤) الاحساس بالخلود .
- (٥) انعدام الخوف من الموت .
- (٦) انعدام الاحساس بالخطيئة .
- (٧) الفجاجية . (٢)

أما قائمة د.ت. سوزوكى عن الخصائص العامة للساتوري (٣) - وهي الكلمة اليابانية ، التي يطلق عليها البوذيون غير اليابانيين عادة اسم الاستنارة - فهي :-
(١) اللامعقولة ، وعدم قابلية التفسير ، وعدم إمكان نقلها إلى الآخرين .

- ١) وليم جيمس المرجع السابق ص ٣٧١ - ٣٧٢ (المؤلف) .
- ٢) د.م. بك "الوعي الكوني" نيويورك - ص ٧٢ - ٧٣ وص ١٧٩ (المؤلف) .
- ٣) الساتوري Satori - في بوذية زن (أو البوذية التأملية) هي الاستنارة الروحية من خلال التجربة الصوفية (المترجم) .

- (٢) البصيرة الحدسية .
- (٣) الوثوق الجازم .
- (٤) الالبات (أو الطابع الإيجابي) .
- (٥) الإحساس بالماوراء .
- (٦) النغمة اللاشخصية .
- (٧) الإحساس بالسمو والرفعة .
- (٨) الانقضاء الخاطف السريع (وهو يقابل تقريرياً الفجائية عند ذلك) . (١)

وليس من المفيد أن نسوق تحليلًا تفصيليًّا أو مقارنة بين هذه القوائم . فهناك تطابقات غامضة ، وحالات متعددة ينعدم فيها التطابق ، وليس هناك خاصية واحدة يتضح بها لا مجال فيه للشك أنها مشتركة بين هذه القوائم الثلاث . وهكذا يصعب أن تتوقع إلقاء الضوء أكثر من الكتاب السابق ، إذ من الواضح أن عباراتهم كانت عشوائية إن قليلاً أو كثيراً . ولهذا فإن علينا أن نعالج المشكلة من البداية . وليس ثمة سوى طريقة واحدة لكي نفعل ذلك . وهي أن نقتبس عدداً من الأوصاف من تجاربهم تكون مماثلة لما مرّ به الصوفية من تجارب على أن نأخذها من جميع عصور التاريخ ، ومن مختلف البلدان والثقافات ، بحيث تكون منفصلة انتصاراً كبيراً بقدر الإمكان . وبعد فحص هذه الأوصاف لابد لنا أن نحاول أن نصل ، استقرارياً ، إلى خصائصها المشتركة لو كانت هناك مثل هذه الخصائص .

دعنا نبدأ بهذا السؤال : ما هو الشئ المعمول الذي تتوقع أن نحدده في طريق الخصائص المشتركة ؟ فالقول بأن لجميع المثلثات المستوية خاصية مشتركة ، حسب تعريفها ، هي أنها تقوم على ثلاثة أضلاع مستقيمة - هو حقيقة تحليلية . ومن المسلم به أن بحثنا فيما إذا كان للمقامات الصوفية خصائص مشتركة هو بحث تجريبي ، ولا تتوقع أن

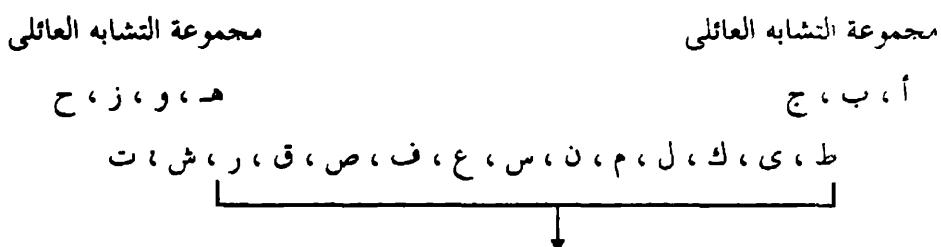
١) د.ت. سوزوكى "بودية زن : كتابات مختارة" من مؤلفات د.ت. سوزوكى نشرها وليس باريت نيويورك - ص ١٠٣ - ١٠٨ (المؤلف) .

تتخذ فيه أى موقف قبلى Apriori كلى على نحو مطلق على نحو ما نفعل في النماذج الرياضية .

فهل من المعقول بالنسبة لنا ، إذن أن ترتفع أى مجموعة من الخصائص المشتركة فى مثل هذا الموقف الاستقرائي ؟ لدينا مجموعة من الحالات السيكولوجية ربما كانت فى اللغة الشائعة غامضة إلى حد ما ، تميز عن المجموعات الأخرى من الحالات السيكولوجية ، وهى كلها يمكن أن توصف بصفة مشتركة بكلمة واحدة ، وهى أنها حالات أو مقامات " صوفية " لابد أن يكون بينها خصائص مشتركة تبرر إطلاق كلمة واحدة عليها . لقد أصرَّ أتباع فتحنستين ، حديثاً ، على أن الموضوعات أو الفظواهر المتنوعة التى يطلق عليها كلها اسمًا واحدًا يمكن أن تكون قد جُمِعَت معاً ، لا بسبب هوية الخصائص المشتركة بينها ، بل بسبب أن كلا منها له علاقة بالآخر هي علاقة " تشابه الأسرة " فقد يكون " ب " متشابها مع " ك " لأنهما معاً يحملان خاصية مشتركة هي " أ " . وقد يتتشابه " ك " مع " ر " لأنه على الرغم من أن " ر " لا يحمل خاصية " أ " لكنه مع " ك " يحملان خاصية مشتركة هي " ص " . وقد يتتشابه " ر " مع " س " لأنهما يشتراكان فى خاصية " ع " رغم أن " س " ، لا يملك لا الخاصية " أ " ولا الخاصية " ص " ، وهكذا تحرى سلسلة من التشابهات بين " ب " و " ك " و " ر " و " س " على الرغم من عدم وجود خاصية مشتركة يشتراك فيها الجميع . وهذا التشابه العائلى يمكن أن تتعقبه من خلال " ب " ، و " ك " ، و " ر " ، و " س " . وربما كان ذلك هو الذى يجعلنا نطلق عليهم جميعاً إسماً واحداً . لقد اعتقد فتحنستين أن ذلك هو الموقف بالنسبة لكلمة " المباراة " ، ولاحظ أيضاً أنها يحتمل أن تكون ما سوف نجده فى المفاهيم المختلفة فى ميدان الأخلاق والجمال .

أيمكن أن نجد أن المقامات الصوفية يطلق عليها هذا الاسم لأنها جمِيعاً تشتراك فى مجموعة من الخصائص المشتركة أم لأن بينها فحسب مجرد تشابه عائلى ؟ ليست ثمة طريقة قبلية Apriori لجسم هذه المشكلة . علينا أن نقرر ذلك بعد البحث فى الواقع . لكننا سوف نستبق ، إلى حد ما ، ما سوف نجده فى المستقبل بهدف إعصاء القارئ ملخصاً

تمهيداً عن النتائج التي سوف نصل إليها . ونحن لن نجد المحور المشترك الحالص الذي تشتراك فيه جميع الحالات الصوفية ، ولا موقف التشابه العائلى الحالص . لا الطرف الأقصى ولا الطرف الآخر ، بل بالأحرى مزيج منها يمكن أن يوصف كالتالي : سوف تكون هناك نواة مركزية لحالات نمطية وهي نمطية لأنها تشتراك كلها في مجموعة هامة من الخصائص المنتشرة . لكن ستكون هناك حالات على الحدود وهي عادة ، أو كثيراً ، ما يطلق عليها اسم " التجارب الصوفية " لأنها ، على الرغم أنه لا واحدة منها تمتلك جميع الخصائص المشتركة للنواة ، فإن بعضها يمتلك بعض هذه الخصائص ، وبعضها الآخر يمتلك خصائص أخرى . ومن ثم فهو ترتيب يرتبط بعلاقة التشابه العائلى للنواة ولبعضها البعض في آن واحد . وهذا ما نعنيه بعبارة " حالات على الحدود غير الصوفية . وهو ما يمكن أن يوضحه الرسم التالي :



علاقة الفئة الحقيقة لمجموعة الخصائص المشتركة

وربما كان في الرسم إفراط في التمايل ؛ إذ قد لا تكون هناك مجموعات متمايزات من مجموعات التشابه العائلي ، وسمة الرسم هذه تعنى فقط التشديد على المركز ، والجواهر ، والنواة ، فسوف نرى أن المحور المركزي للتجربة الصوفية ، في الموقف الذى وصفناه ، هو أكثر أهمية بكثير لحقتنا من مجموعات التشابه العائلي . فالوضع هو أننا بعد أن أدينا تحية التعارف للحالات التى على الحدود - وابتعدنا عن مدرسة الفلاسفة التي تقول بالتشابه العائلى - فسوف يكون لنا ما يبررنا من الآن فصاعداً في التركيز التام على

النواة المركزية بوصفها الجوهر الداخلي للتصوف . ومن ثم فإننا نستطيع أن نتجاهل حالات الحدود وإنْ كان لابد لنا منذ البداية أن نعرف بوجود هذه الحالات ، لا أن نلقى عليها التحية فقط ، بل لأنه من الأهمية بمكان لحاجتنا أن نفعل ذلك . وإلا ، لو أنها وجدنا أن المحور الكلى في النواة المركزية يتالف من خصائص مشتركة هي أ ، ب ، ج ، ولو أن الناقد أبرز حالة من حالات الحدود وقال " تلك هي ما يسميه الناس بالتجربة الصوفية ، لكنها لا تشتراك في جميع هذه الخصائص أ ، ب ، ج " ، فلن يكون لدينا رد عليه . لكننا لو أخذنا حذرا مسبقاً من الاعتراف بحالات الحدود فسوف نستطيع أن نرد عليه .

ثانياً : الرؤى ، والأصوات ليست ظواهر صوفية :

دعنا نبدأ باستبعاد بعض التجارب المعينة من فئة الحالات الصوفية التي ربما يميل الرأي العام للنظر إليها على أنها صوفية ، لكنها ليست على الأصلية كذلك . ونحن عندما نفعل ذلك ونقدم المبررات ، سوف تكون قادرين على أن تعلم لا فقط ماهي ظواهر التي ليست ظواهر صوفية ، لكننا نستطيع أن تعلم ضمناً بعض الحقائق الهامة عن تلك الظواهر التي هي ظواهر صوفية . والأحداث الرئيسية التي ينبغي استبعادها هي الرؤى والأصوات . وليس ذلك هو رأي معظم العلماء الأكفاء فحسب لكنه كان كذلك رأي معظم المتصرفون بأنفسهم بصفة عامة . فهم كثيراً ما يتعرضون لرؤى وأصوات لكنهم كانوا ، في العادة ، يتغاضون عنها باعتبارها مشكوكاً في قيمتها أو أهميتها . وهي على أية حال ، ينبغي أن لا تخلط بالتجارب الصوفية الأصيلة . فقد يرى القديس الكاثوليكي مريم العذراء أو يسمع أصواتاً ينسبها إلى يسوع . وقد يرى القديس الهندوسى إلله كالي Kali فليست هذه ولا الأصوات التي سمعتها القديسة جان دراك ، أو سقراط تدخل في حساب الظواهر الصوفية رغم أنه من الممكن جداً أن يكون هؤلاء الأشخاص قد مروا بتجارب صوفية أصيلة . وكثيراً ما كان القديس بولس يلقب بالمتصرف . والنور الذي زعم أنه رآه وهو في طريقه إلى دمشق والصوت الذي سمعه يقول : " شاول ، شاول ، لماذا تضطهدني .. ؟ " (١) . لا ينبغي

(١) روى القديس بولس بنفسه هذه القصة "لما كتُبَ ذاهبًا إلى دمشق .. رأيَتُ في نصف النهار في الطريق نوراً من السماء أفضل من لمعان الشمس قد أشرق حولي وحول الذاهبين معنِّي . فلما سقطنا جميعاً على الأرض ، سمعت صوتاً يكلمني ويقول باللغة العبرانية : شاول ، شاول لماذا تضطهدنى .. فقلت من أنت ياسيد .. ؟ فقال أنا يسوع الذي تضطهدته . ولكن قم وقف على رجليك لأنى ظهرت لك لأنتخبك خادماً وشاهداً بما رأيت وبما أظهرت لك .. : أعمال الرسل : الاصحاح السادس والعشرون : ١٣ - ١٦ . وهكذا تحول "شاول" من اليهودية إلى المسيحية وغير إسمه إلى بولس (المترجم) :

٢) قارن ج . ج . شوليم (المحرر) : "التيارات الرئيسية في التصوف اليهودي" نيويورك عام ١٩٥٤ (المؤلف) .

"إيكهارت" ميلاد الله في قمة الروح ، وما يشير إليه البوذيون على أنه تحقق لطبيعة بروذا في الإنسان .

ربما ظهر سؤال عما إذا كان استبعادنا للرؤى والأصوات من فقه الظواهر الصوفية يرجع إلى قرار تعسفي أم أنها يمكن أن تقدم لهذا الاستبعاد مبررات لها وجاهتها . النقطة الرئيسية هي أن أكثر أنواع التجارب الصوفية عظيمة وأهمية هي تجربة غير حسية ، في حين أن الرؤى والأصوات لها طابع التخيلات الحسية . والنوع الانطوائي من الحالات الصوفية ، طبقاً للروايات التي لدينا عنها ، تخلو تماماً من التخيلات . أما التجارب الانبساطية فهي حقاً التي يمكن أن نسميها حسية . مادامت تعتمد على تغيير مظهر الإدراك الحسي الفعلى ، ومع ذلك فهي ليست تخيلاً بل هي إدراك مباشر للعين . وهناك بعض المبررات للفطن بأن التجارب الانبساطية ليست أكثر من درجة سُلْمٍ نصعد إليها إلى الحالة الانطوائية الأعلى ، وعلى أية حال فأهميةها قليلة . وهذه الأحكام سوف تفسر ، بالطبع ، تفسيراً كاملاً وتوثيقاً في مكانها المناسب . ولقد زعم الذين مرروا بالتجربة الانطوائية أنها بغير مضمون ولا شكل لها . ويحذرنا "إيكهارت" و "روز بروك" وكثيرون غيرهم من المتصوفة من أن الذهن الذي يسعى لتحقيق غاية المتتصوف ، لا بد أن يستبعد بشدة التخيلات الحسية .

وكثيراً ما رأت القديسة تريزا رؤى ، ولم تكن مثقفة مثل إيكهارت ولا قادرة على التحليل أو التفكير الفلسفى . ومع ذلك فقد كانت على وعي بأن رؤاها ، أو على الأقل بعضها ، مجرد هلوسات . ولقد تشكيكت في أن بعضها منها أرسلها الشيطان للتشويش على محظوظاتها ، لبلوغ الاتحاد بالله . وذهبت إلى أن بعضها الآخر يمكن أن يكون مرسلاً من الله كعون وسكنية وحتى في هذه الحالات فإنها لم تنخدع ففترض أن ما رأته في رؤاها كان موجوداً على نحو موضوعي .

ولقد كتب "القديس يوحنا حامل الصليب" يقول أن الرؤى إما أن تكون من الله أو من الشيطان :

" لا ينبغي أن تعرق هذه الأصوات الفهم ولا أن يتغذى عليها ، ولا ينبغي للنفس أن ترغب فيها أو أن تمسك بها ، لو أنها أرادت أن تظل متحركة ، خالية ، خالصة وبسيطة ، على نحو ما هو مطلوب لحالة الاتحاد . لأنه لما كان الله لا يشمله شكل ولا صورة وليس متضمناً في نوع معين من المعرفة ، فإن النفس لكي تكون قادرة على الاتحاد بالله ، لابد أن لا تمسك بأى شيء متميز له صورة محددة ، أو أى معرفة محزأة " (١) .

ومن ناحية أخرى ، فإنَّ من الواضح ، أن المتصوفة على الرغم من أنهم يستطيعون أن يميزوا بوضوح بين الأصوات والرؤى وبين الحالات العليا التي يصلون إليها ، فإن هناك رابطة معينة بين أنواع الأشخاص الذين مروا ، بتجارب صوفية ، وأولئك الذين يرون الرؤى أو يسمعون الأصوات ، وهذا هو السبب في أنهم هم أنفسهم حر يصون على التمييز بينهما .

وتعُد " الأونبشناد " (٢) ، بالطبع من بين أقدم الوثائق المعروفة في التصوف الهندي أو المعرفة ، في الواقع ، في أى تصوف وهي تورخ لنفسها من النصف الأول إلى الألف الأول قبل الميلاد . وهي تصف على نحو ثابت لا يتغير ، التجارب الصوفية " بأنها " بلا صوت ، وبلا شكل ، وغير ملموسة " (٣) أعني أنها تخلو من المضمون الحسي . لكننا نجد العبارة الآتية عند الحديث عن تمارينات التحكم في النفس ، والتركيز ، والتمرينات الروحية الأخرى :-

١) القديس يوحنا حامل الصليب " ليل الروح المظلم " ترجمه إلى الانجليزية كيرت راينهارت - نيويورك عام ١٩٥٧ ، الكتاب الثاني ، الفصل السادس عشر ص ٦٢ - ٦٣ (المؤلف) .

٢) الأونبشناد أو اليونبشناد ، الكلمة سنسكريتية مؤلفة من مقطعين " يوبا " وعناها بالقرب من ، و " شاد " وعناها إجلس أو محلس ، وهي تعنى حرفيًا " العلوس بالقرب من المعلم ". ثم أصبحت تطلق على المنهب الغامض الذي أسره المعلم إلى خبرة تلاميذه . وفيها ١٠٨ محاورة مما جرى بين المعلم وتلاميذه ألقها كثير من القديسين والحكماء فيما بين ستين ٨٠٠ و ٥٠٠ ق . م . (المترجم) .

٣) الأونبشناد ترجمة سوامي فردريلك مانشنسر - نيويورك - منتر ، المكتبة الأمريكية الجديدة لعالم الأدب . عام ١٩٥٧ ، جاتا اونبشناد ص ٢٠ .

" إنك عندما تقوم بتمريرات التأمل قد ترى أشكالاً تشبه الثلج ، والبلور ، والربيع ، والدخان ، والنار ، والبرق ، واليراعات ، والشمس ، والقمر . وهذه علامات على أنك في طريق تكشف عن برهمان " (١) .

والتفقة هنا واضحة بين الرؤى والحالة الصوفية الأصلية كما أن الربط الذى أشرنا إليه من قبل مؤكد في العبارة . والاختلاف اللافت للنظر بين نوعي الرؤى التي يذكرها المتتصوفة الهندو ، كاليراعات مثلاً ، والرؤى الدينية للعذراء التي يتحدث عنها المتتصوفة المسيحيون يمكن أن تبين باقصية الاختلافات بين الحضارتين . لكن المهم أنهما معًا صور حسية ، وهي بما هي كذلك تستبعد من فئة الظواهر الصوفية . على الرغم أنه من المسلم به أن الصوفى يمكن أن يتعرض لهما . أما بقصد النقطة الجوهرية في التفرقة بين الرؤى والتجارب الصوفية ، فإن متتصوفة المسيحية ومتتصوفة الهندوسية على اتفاق تام .

ثالثاً : الغبطة المهملة ، والنشوة ، وفرط الانفعال :

هناك بعض الظواهر الأخرى أيضاً التي ترتبط أحياناً ارتباطاً وثيقاً بالحياة الصوفية ، لكنها لا تشكل أى جزء ضروري منها أو مصاحب لها . فهي تحدث بين الفينة والفينة لكنها ليست كلية على الاطلاق ، ومن ثمً يمكن إهمالها بوصفها لا تنتهي إلى المحور الكلى العام الذي نبحث عنه . وهي : ضروب النشوة ، والغبطة والانفعال العنيف . ويمكن أن نذكر عنها هنا كلمة موجزة لنكون واضحين فيما نحمله من ناحية ، وبسبب أهميتها البشرية الذاتية من ناحية أخرى .

من بين المفردات الخاصة في التصوف المسيحي كلمة " الغبطة " وهي مصطلح شبه فني وهو لا يشمل البهجة القصوى فحسب - كما هي الحال في المعنى

(١) المرجع نفسه ص ١٢١ .

الشائع للكلمة - بل أيضاً بعض التغيرات الحسيمة العنيفة غير العادبة . وطبقاً لما تقوله القديسة تريزا فإن " الغبطة " و " النشوة " كلمتان مختلفان تعبران عن شيء واحد (١) ، لكنها لا يمكن أن توقع أى قدر من الاتساق أو الدقة في استخدام الكلمات في هذه الموضوعات . وهي نفسها قد مرت بحالات كثيرة من الغبطة " أعطتها أقصى درجة من الألم البدني " وهي تصف غبطتها على النحو التالي :

" أثناء الغبطة نفسها كثيراً ما يكون البدن كأنه ميت ، عاجز تماماً . وهو يستمر على وضعه الذي كان عليه عندما جاءت الغبطة - لو كان واقفاً فهو واقف ، ولو كانت البدان مبسوطتين أو مضمومتين ، نظلان على حالهما . وتضعف الحواس وتهن ، وإنْ كان ذلك لا يحدث إلا نادراً . ولقد حدث لي بين الحين والحين أن فقدتها تماماً .. لفترة قصيرة من الزمن . غير أن قوة السمع والإبصار تبقى بصفة عامة . لكن كما لو كانت الأصوات المسموعة والأشياء المرئية تقع على مسافة بعيدة جداً ... وأنا لا أقول أنَّ النفس تسمع وترى عندما تكون الغبطة في قمتها - عندما تصيب الملائكة بسبب الاتحاد العميق بالله ، فإنها عندئذ لا ترى ولا تسمع ولا تدرك ... وهذه التحولات التامة للنفس لا تستغرق سوى لحظة " (٢) . وهي تسجل أيضاً أنه أثناء الغبطة :

" تنخفض جداً درجة الحرارة الطبيعية للبدن . وترتفع البرودة رغم أنه يصاحبها إحساس متزايد بالعنوية ... " (٣) .

على وجهة كتاب لا أذكر الآن أين عثرت عليه ، رأيت صورة للمتصوف الهندي الشهير " سرای راما کرشنا " يساعده على الوقوف تلميذان من تلاميذه ، ومن الواضح أنهما يحاولان أن يمنعاه من السقوط على الأرض وقد كُتب أسفل الصورة سرای راما کرشنا في

(١) " حياة القديسة تريزا " ترجمها د. لويس الطبيعة الخامسة عام ١٩٢٤ الفصل العشرون (المؤلف) .

(٢) المرجع نفسه .

(٣) المرجع نفسه .

سمادھی Samadhi (١) و يروى لنا أنه كان أثناء نوبات عمله بوصفه كاهناً في أحد المعابد الهندوسية - كان من عادته أن يسقط في النشوة التي كانت تهاجمه أثناء تأدیبه لواجباته الدينية ، وأصبحت فضيحة عامة ، حتى أن السلطات القائمة على أمر المعتقد فكرت جدياً في إعفائه من وظيفته (٢) . ويخبرنا راوي سيرته أنه في إحدى المناسبات " ظل سرای راما كرشنا ستة أشهر في حالة هوية مطلقة مع براهمان " . ولقد أشار " سرای راما كوشنا " نفسه ، فيما بعد ، إلى هذه الحادثة فقال :-

"بقيتُ لمدة ستة أشهر على تلك الحال التي لا يمكن للإنسان العادي أن يعود منها . ويرتد الجسم ، عماماً إلى حالته بعد ثلاثة أسابيع ... ولم أكن على وعي بالليل أو النهار . وكان يمكن للذباب أن يدخل فمي وأحسنائي كما يفعل في الجثة الميتة ، لكنني لم أشعر به " (٣) .

وإذاً كنا سنظل محتفظين بآيماننا بصدق "سرای راما كرشنا" ، فلا بد أن نعتقد أنه كان يحصل على معلومات عن الذباب من ملاحظة خارجي بعد الحادثة .

أما فيما يتعلق بيقاوه حيًّا لمدة ستة أشهر ، فإنَّ كاتب سيرته يقول أنَّ شخصاً كريماً اعتاد أن يدخل الطعام في فمه . والحادثة كلها : كما رويناها الآن ، تجهد قدرات المزء لكي يؤمن بها . لكن لا يمكن أن يكون هناك شك في أن الحالات البدنية غير العادية التي يسميها المتصوفة جميعاً " بالغبطة " أو " النشوة " تحدث في بعض الأحيان . ونحن نذكرها لأنها موضوع اهتمامنا ، لكن المسألة الهامة في أنها حالات طارئة تصاحب الوعي الصوفي .

١) كلمة سنسكريتية معناها " التركيز الذاتي الشامل " - وهى قمة الحالة التى يصل إليها المتأمل - وهو لا يزال فى بدنـه - عندما يتحدد مع الموجود الأعلى ، كما تتصورها مدارس الهندوسية المختلفة (المترجم) .

^{٢٤}) فينيست شين "الثور الهايد" ترجمة سوامي ، نيويورك ، هاربر واغوانه ، ١٩٤٢ . ص ٨٢ .

٣) "راما كرثنا": تبی الهند الجديدة، وهو مختصر عن "انجیل سرای راما كرثنا" ترجمة سوامی، هاریر واحوانه، ۱۹۴۲ - ص. ۲۸.

لكنها بالقطع لا هي عامة ولا هي ضرورية . وإنما هي تحدث بين المتصوفة الأشد انفعالاً والأكثر اضطراباً في الأعصاب ، وليس بين المتصوفة الأكثر هدوءاً ورضاها وثقاها . ومن ثم فلا يمكن النظر إليها على أنها تنتهي إلى المحور الكلى العام للتجارب الصوفية .

أول الشئ نفسه عن الرابطة المؤكدة بين الجنس والحياة الصوفية وعن التشبيهات الجنسية المجازية التي يزخرف بها بعض المتصوفة وصفهم لما يقولونه على أنه اتحاد مع الله لاسيما عند متصوفة المسيحية والإسلام ، وقد يكون من الصواب - كما يذهب لويا - أن الجزء الرئيسي من دوافع القديسة كاثرين (١) ، ومدام جيون (٢) ، كان سببه الاحباط الجنسي . لكن لا شئ من هذا القبيل ، بالقطع ، يمكن أن يكون عاماً أو كلياً ، وليس هناك أدنى علاقة بين هذه الواقع وبين المشكلات الفلسفية التي تدرسها ، كمشكلة الموضوعية مثلاً . فقد كان من المعروف باستمرار أن التحرر من العالم وما فيه من متع برقة لكنها زائفة وخداعة ، وهي مخادعة بمعنى أنها قد تعد فيما يسلو بالسعادة لكنها لا تؤدي اليها ، من المعروف أن ذلك كان دافعاً قوياً يحث عقول المتدبرين للبحث عن عزاء والحصول على السعادة "الحقيقة" التي يؤمنون أنهم لا يمكن أن يجدوها إلا مع الله . وليس هناك مبرر وجيه للهيلن بأن ذلك يوحي أو يعارض واقعية موضوع الوعي الديني . ولا يتضح - إذا ما كانت المتعة الدينية الجزئية التي يرغب فيها المتصوف سواء أكانت متعة جنسية ، أو إذا كانت بعيدة عن الجنس ، إذا كان يبحث عن السلوى مع الله - لم يفترض في هذه

١) القديسة كاثرين (١٤٤٧ - ١٥١٠) متصوفة إيطالية من مدينة جنوا حازت إعجاب الناس لرعايتها للمرضى والمساكين . كانت من أسرة عريقة أرادت أن تصبح راهبة منذ وقت مبكر ، لكن أسرتها رفضت ، وزوجتها من ح . أدوزنو وبعد عدة سنوات من حياة تعصي انقضت في حياة اللذة بعض الوقت ثم انقلبت فجأة عام ١٤٧٣ عن طريق تجربة صوفية مررت بها وعاشت تحمل المرضى في مستشفى جنوا (المترجم) .

٢) حين ماري جيون (١٦٤٨ - ١٧١٧) متصوفة وكاتبة ، كانت شخصية رئيسية في المغازلات اللامورية التي نشبت في القرن السابع عشر في فرنسا ، أثناء دفاعها عن السكينة والسلبية المطلقة للروح والامبالة حتى بالنسبة للخلاص الأبدي ، تزوجت وكونت أسرة . لكن عندما مات زوجها عام ١٦٧٦ تحولت تماماً إلى التجارب الصوفية (المترجم) .

الواقع - بطريقة غير مسئولة أنها تضر بزاعمه عن موضوعة تجربته أنها في الواقع لا تساعد ولا تعوق هذه المزاعم .

ويمكن أن يقال الشيء نفسه عما يسمى بفرط الانفعال عند بعض المتصوفة ، أعني أنه ليس جزءاً من المحور الكلى العام للتصرف ، وليس له أدنى علاقة بمشكلاتنا . ويمكن أن نقول أن المتصوفة في جميع الثقافات ، تقريباً ، ينقسمون إلى نوعين : النوع الانفعالي من ناحية من أمثال : القديسة كاثرين والقديسة تريزا وهنري سوزو . والنوع النظري أو العقلاني الذي اعتاد أن يسيطر على انفعالاته من ناحية أخرى . ويمكن أن نقول إن إيكهارت وبودا نماذج للنوع الثاني . وبالطبع ليس هناك خط فاصل وحاسم بين هذين النوعين ، فما يكون لدينا هو الانتقال التدريجي بين هذين الحدين الأقصيين . فالنوع الانفعالي ، في التراث المسيحي بصفة خاصة ، كثيراً ما يتحدث عن الحب الذي يشعر به والذي يطفئ عليه في اتحاده بالله ، ويصفونه بأنه " متوجه " ، " عنيف " ، " غامر " ، " نشوان " ، " مشبوب " ، وما إلى ذلك . وتصف القديسة تريزا نفسها في فقرة يقولها " إنني في أعماقى سكرانة بالحب " (١) . وهذا الانفعال المفرط عند بعض القديسيين والمتصوفة - بالنسبة لذوق المؤلف - يُعبر عن خاصية بغيضة تظهرنا على نقص في التوازن ، وافتقار إلى الحكم السليم ، والقدرة على النقد . لكن لا يمكن الاعتراض عليه إلا بقدر الاعتراض على عادات القدرة وعدم الاستحمام التي انغمس فيها بعض القديسيين في العصور الوسطى ، فلا معنى لقولنا أنه خاصية كلية عامة للتصرف ، ولا علاقة له أيا كانت بمشكلاتنا .

يبدو لي أن إيكهارت قال الكلمة الأخيرة في هذا الموضوع ، فهو يدين ما يسميه " دغدغة الانفعال " ملاحظاً أن يسوع المسيح لم يسع قط إلى " الإثارة الممتعة " فيما قام به من أفعال (٢) . والفقرة الجميلة الآتية - وهي أيضاً مقتبسة من إيكهارت - تضع ،

١) المرجع السابق ص ، ١٦٣ (المؤلف) .

٢) ماستر إيكهارت ، ترجمة ر.ب. بلاكتن ، نيويورك عام ١٩٥٧ . ص ٧٣ (المؤلف) .

بالتأكيد ، جميع تلك الفظواهر المتطرفة من النشوة والغبطة وجنون الانفعال فـى منظورها الصحيح :

" الإشباع من خلال الشعور قد يعنى أن الله يُرسل لنا الراحة ، والنـشـوـة ، والـبـهـجـةـ غيرـ أنـ أـصـدـقـاءـ اللـهـ لاـ تـفـسـدـهـمـ هـذـهـ العـطـاـيـاـ .ـ فـهـىـ لـيـسـتـ سـوـىـ مـادـةـ لـلـانـفـعـالـ .ـ أـمـاـ الإـشـبـاعـ المـقـبـولـ فـهـوـ عـمـلـيـةـ روـحـيـةـ خـالـصـةـ تـبـقـىـ فـيـهاـ الرـوـحـ فـىـ قـيـمـتـهـاـ دونـ أـنـ تـهـزـهـاـ النـشـوـةـ ،ـ وـهـىـ لـاـ تـهـبـطـ إـلـىـ مـسـتـوـىـ الـبـهـجـةـ ،ـ مـحـلـقـةـ فـوـقـهـاـ فـيـ عـظـمـةـ وـشـمـوخـ .ـ إـنـ الـإـنـسـانـ لـاـ يـجـدـ نـفـسـهـ إـلـاـ فـيـ حـالـةـ الإـشـبـاعـ الـرـوـحـيـ ،ـ عـنـدـمـاـ لـمـ تـعـدـ تـهـزـهـ عـوـاصـفـ الـانـفـعـالـ الـمـتـعـلـقـةـ بـطـبـيـعـتـاـ الـبـدـنـيـةـ التـىـ تـهـزـ قـمـةـ الـرـوـحـ " (١) .ـ

إن إدانة الأفراد في الانفعال وإهماله على أنه جزء غير ضروري للوعي الصوفي ، لا يعني بالطبع إنكار أن هناك باستمرار عنصر الانفعال من نوع ما وبدرجة ما في ذلك الوعي . وأن ذلك العنصر ضروري وعام . الواقع أن ذلك يصدق على كل تجربة بشرية ، فهى لا تكون أبداً محايـدة تماماً من النـاحـيـةـ الـانـفـعـالـيـةـ ،ـ وـهـىـ تـحـمـلـ مـعـهـاـ باـسـتـمـارـ نـغـمةـ عـاطـفـيـةـ مـؤـثـرـةـ منـ نوعـ ماـ .ـ هـذـهـ التـجـرـبـةـ الصـوفـيـةـ تـجـلـبـ مـعـهـاـ الـبـرـكـةـ ،ـ وـالـنـعـمـةـ وـالـسـعـادـةـ وـالـسـلـامـ ،ـ وـتـلـكـ خـاصـيـةـ مشـتـرـكـةـ لـكـلـ مـنـ مـرـبـهاـ ،ـ وـمـنـ الـواـضـعـ أـنـ هـذـهـ الـكـلـمـاتـ تـعـبـرـ عـنـ الـحـانـبـ الـانـفـعـالـيـ فـيـهاـ .ـ غـيرـ أـنـ هـذـهـ الـانـفـعـالـاتـ رـبـماـ كـانـتـ فـيـ أـعـلـىـ حـالـاتـهاـ ،ـ هـادـئـةـ ،ـ وـرـضـيـةـ ،ـ وـغـيرـ مـشـيـرـةـ .ـ وـمـنـ هـنـاـ كـانـتـ مـصـدـرـاـ لـلـقـوـةـ ،ـ فـيـ حـينـ أـنـ حـالـاتـ الـهـيـاجـ الـانـفـعـالـيـ هـىـ مـصـدـرـ لـلـضـعـفـ .ـ

رابعاً : الاتجاه نحو الحل :

افرض أن شخصاً أراد أن يكتشف ويحدد خصائص نوع الفراشة ، لن تكون لديه مشكلة في جمع عدد من العينات من ذلك النوع من الفراشات ليرى الصفات المميزة التي توحد فيها جميعاً . ألا يكون من السهل كذلك أن تجمع عينات من الأوصاف التي يصف

١) اقتبسه رودلف أوتو في كتابه " التصوف في الشرق والغرب " ، نيويورك عام ١٩٥٧ . ص ٧٣ .

بها المتصوفة تجربهم لكي نحدد خصائصها المشتركة ، لو كان هناك مثل هذه الخصائص ؟ لا شك أنه سيتضح في الحال أمام القارئ أن الحالتين مختلفتان أتماً الاختلاف ، وأن هناك في حالتنا الراهنة مشكلات وصعوبات أبعد غوراً بكثير . وسوف يكون من المفيد أن نستكشف بعض هذه الصعوبات ، وأكثر الصعوبات هي بالطبع أن من طبيعة بحثتنا أن يتغلل في الحياة الخاصة والتجارب الباطنية للمتصوفة ، ولا يهتم في الجانب الأكبر منه ، بالظواهر العلنية التي يمكن ملاحظتها . وسوف أناقش ذلك بایحاز فيما بعد ، لكنني سوف أشير أولاً إلى نقاط معينة أخرى .

هناك صعوبة تمثل في أن المتصوفة ، عادة ، يقولون أن تجربتهم لا يمكن النطق بها ، ولا نقلها إلى الآخرين ، لأنها فوق الوصف . ثم يبدأون بعد ذلك ، وتلك خاصية مشتركة بينهم ، في وصفها . فماذا نفعل إزاء ذلك ؟ الواقع أن تلك الصعوبة خاصة فريدة للمتصوف ، وهي تثير مشكلات غير عادية ، لن تكون في وضع يمكننا من مناقشتها إلى أن نصل ، في مرحلة متاخرة من البحث ، من مناقشة العلاقات العامة بين التصوف ، واللغة ، والمنطق .

إن مهمتنا في هذا الفصل هي أساساً مهمة سيكولوجية . فعلينا أن نفحص الخصائص السيكولوجية والفينومينولوجية للوعي الصوفي . غير أن معظم كبار المتصوفة عاشوا قبل نشأة العلم أو العادات العلمية في التفكير ، وبصفة خاصة قبل بدايات علم النفس . ومن ثم لم يكن لديهم سوى إحساس ضئيل ، وربما لم يكن لديهم إحساس على الإطلاق ، بأهمية محاولة جعل تأملاتهم الباطنية دقيقة ومحكمة بقدر المستطاع . ومن هذه الزاوية فإنّ أوصافهم كثيراً ما تكون أدنى جداً من أوصاف متصوفة أصغر منهم تماماً في عصرنا الراهن . وبالتالي فسوف نجد لها وسيلة مفيدة ، في بعض الأحيان ، أن نقبس الأوصاف التي قدمها أشخاص معاصرون لتجربتهم الصوفية . وسوف نجد أنهم كثيراً ما يلقون طوفاناً من النور على الأوصاف الغامضة المعتمة التي ذكرها متصوفة أكثر منهم شهرة في عصور سابقة ، بحيث يجعلونها واضحة ومفهومة . وسوف يصدق ذلك حتى على الرغم من أن الحالات الحديثة كانت لرجال ، رغم أنهم كانوا مرموقين في الأدب أو مجالات أخرى ، لم يكونوا متصوفة

بالدرجة الأولى ، ولا يمكن مقارنتهم من حيث عمق التحوارب وعظمتها بالمتضوفة المشهورين في عصور ما قبل العلم .

خذ مثلاً لحالة أخرى لا شك في تطرفها من نوع المشكلات التي علينا أن نواجهها بلغة عظماء المتضوفة : صوفي شهير هو أبو يزيد البسطامي الذي توفي عام ٨٧٥ ميلادية . (١) وهو يصف تجربته الوصفية الخاصة :-

" ثم أصبحت طائراً جسده هو الواحدية ، وجناحاه هما الأبدية . وواصلت الطيران في فضاء المطلق حتى وصلت إلى منطقة النطهر وحذقت في مجال الأزل ، وأدركت هناك شجرة الواحدية " .

ليس هذا الوصف نمطاً بالتأكيد ، وربما كان أسوأ مثال عرفه . لكن علينا أن نلاحظ ألوان المجاز المثيرة التي لا هي توضح المعنى ولا تمتلك حتى حداقة الجمال الشعري . وفي استطاعتنا أن نرى - لو كانت لدينا المثابرة للنظر مرة أخرى - أن الكاتب يزعم أنه امتلك ما أسماه " بالوعي الموحد " وهو الوعي بالوحدة التي تجاوز كل كثرة وهي التي سوف نرى لها فيما بعد أمثلة كثيرة ، ثم زعم الوصول إلى تجربة مباشرة بالواحد والأزل . فهو يستمر قائلاً :

" ذات مرة رفعت إلى أعلى ، ثم أحلىستني أمامه وقال لي : " إيه يا أبو يزيد ، الحق أن خلقى يرغبون في رؤيتك " فقلت " زيني بوحدتك ، وسر بلني بذاتك وارفعني عالياً إلى

(١) أبو يزيد البسطامي توفي (٢٦ - ٨٧٤ م) أحد كبار صوفية الإسلام في القرن الثالث الهجري واسمه طيفور بن عيسى . وينسب أبو يزيد إلى بسطام (مدينة في الطريق إلى نيسابور فتحت في عهد عمر بن الخطاب) اختلفت الآراء فيه اختلافاً كبيراً فقد رویت عنه أقوال من قبيل " الشطح " ، يغلب عليه حال الفقراء ويؤثر عنه فيه أقوال منها " للخلق أحوال ولا حال للعارف لأنه مُحيت رسومه وفنيت هويته بهوية غيره وغيت آثاره بأثار غيره " ومنها قوله " لا يرى (العارف في حال الفناء) غير الله تعالى " . وترجم أهميته إلى أنه كان أول من استعمل كلمة " الفناء " بمعناها الصوفي الدقيق (المترجم) .

و حدائقك ، حتى إذا رأني خلقك بعد ذلك قانوا إنهم رأوك : وسوف تكون أنت هناك ، أما أنا فلن أكون هناك على الإطلاق " .

إن اللغة الخيالية الغريبة كثيرةً ما تكون وصفاً فاسداً لجانب من التجربة الصوفية معروفة عند جميع دراسى الموضوع وهى مشتركة بين أنواع التصوف فى جميع الثقافات . وتلك هى تجربة الفنان ، وتحطيم حواجز الذات المتناهية حتى أن هويتها الشخصية تقنى ، ويشعر الصوفى أنه اندمج أو فنى في اللامتناهى أو غرق في المحيط الكلى للوجود . أولئك المتتصوفة الذين سوف أقتبس فقرات منهم فيما بعد هم المتتصوفة ابتداء من مؤلفى الأونبشاڈ حتى إيكهارت ، ومن متتصوفة بوذية زن حتى الحسدية (١) . ومن كانت لهم هذه التجربة ووصفوها . و " كذلك من المحدثين أمثال " تينيسون " (٢) و آرثر كوسيلر (٣) . وذلك أيضاً ما كان يقصده أبو يزيد البسطامي بعبارة " سر بلنى بذاتك " وعندما يقول بعد ذلك " أنت سوف تكون هناك أما أنا فلن أكون هناك " فإنه كان يقصد أن هويته الشخصية قد تلاشت تماماً ، أو فنيت أو ذابت في الذات الكلية ، أو الوعى الكلى الذى يفسره أبو يزيد على أنه الله . ومن ثم فلست " أنا " بل " أنت " الذى تكون هناك .

١) الحسدية Hasidism فرقة يهودية باطنية نشأت فى بولندا فى القرن الثامن عشر بقيادة اسرائيل شيموف (١٧٠٠ - ١٧٦٠) وهى تدعى إلى الصلاة والتقوى و " خدمة الرب ، بنشرة " وهى تستمد كثيراً من تعاليمها وأفكارها من فرقة " القبلانية " اليهودية . وقد لقيت معارضة قوية فى أوروبا الغربية خلال القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر (المترجم) .

٢) ألفرد تينيسون A. Tennyson (١٨٠٩ - ١٨٩٢) شاعر انجليزى من أبرز شعراء القرن التاسع عشر ، عُين شاعراً للبلاط ١٨٥٠ نظم الشعر وهو طالب فى كيمبرidge . رئى صديقه بقصيدة شهيرة عنوانها " في الذكرى " عام ٨٥٠ وهى أشهر قصائده التى جمعت فى ديوان صدر عام ١٩٣٠ (المترجم) .

٣) آرثر كوسيلر A. Koestler (١٩٠٥ - ١٩٨٣) أديب محرى سجن النازى فى فرنسا عام ١٩٤٠ ، لكنه فر إلى إنجلترا . كانت أفضل رواياته " الظلم و وقت الظهور " . وهى قصة خيالية . من مؤلفاته أيضاً " لصوص الليل " عام ١٩٤٦ و " الإله الذى ذوى " عام ١٩٥٠ . و " فعل العقل " عام ١٩٦٤ " والشبح فى الآله " عام ١٩٦٧ (المترجم) .

صورة أخرى في طريق تجميع "عينات" من أوصاف الظواهر هي أن المتصوفة يحتفظون بتجاربهم لأنفسهم أكثر مما يعرضونها على الناس في صورة روايات مكتوبة . وهناك دوافع كثيرة تجعلنا نذكر للقارئ هذا التحكم أو التحفظ منها المشاعر البشرية المعهادة على الاحتفاظ ، والتواضع ، والكرامة ، وكراهية أن "يعطى المرء قلبه لعبده" . وهناك أيضاً الخوف من تدنيس ما يشعر الصوفي أنه مقدس بعرضها على جمهور لا يفهمها ولا يتعاطف معها . وتحتفل الدرجات التي تغلق بها الصوفية تجاربهم على أنفسهم وينعونها عن الناس . وهناك كذلك ، داخل كل ثقافة جزئية ، الدين والمجتمع . ويمكن أن نلاحظ أقصى درجات السرية - كما ذكرنا من قبل - عند متصوفة اليهود . ونحن نجد في الطرف الأقصى المقابل اعترافات صريحة للقديسة تريزا ، وسوزو ، وغيرهما من وصفوا تجاربهم في شيء من التفصيل . ويبدو أن متصوفة الهندوسية والبوذية - بصفة عامة - لا يزعجهم أى تحكم أو تحفظ . وهناك ما يبرر الاعتقاد أن عدداً كبيراً من الأشخاص الغامضين تماماً - من قد تجاهلهم في الشارع - قد وصلوا في فترة ما من حياتهم إلى لمحات سريعة من الوعي أو الصوفي . وهم يميلون في العادة إلى التزام الصمت بقصد تجاربهم خشية السخرية منهم أو على الأقل أن تستقبل هذه التجارب استقبالاً حادفاً وبلا تعاطف .

حتى أولئك المتصوفة الذين كتبوا عن تجاربهم بصراحة ، كثيراً ما يعبرون عن أنفسهم بطريقة غير شخصية ، ويتجنبون استخدام إسم الشخص . فتراهم يقولون مثلاً "أولئك الذين عرفوا الاتحاد الصوفي يخبروننا بكل ذلك .." أو "يقول الرجل المستدير كذلك .." . ونحن نلاحظ أن أمثل هذه العبارات في كتابات : إيكهارت ، وروز بروك " . ويستخدم "سرای أوربندو" المتصوف الهندي الذي توفي منذ سنوات قليلة - أنواعاً مماثلة من الأحاديث غير المباشرة فقد كتب في مكان ما يقول : "إن أولئك الذين يملكون السكينة بداخلهم في استطاعتهم أن يدركوا .." (١) . ومن يقرأ هؤلاء الكتاب باست بصار سرعان

(١) سرای أوربندو (١٨٧٢ - ١٩٥٠) متصوف هندي ولد بالبنغال ، ويعتبر واحداً من أعظم المتصوفة الهندو ، ساهم أولاً في السياسة ثم اعتزل الناس في خلوة روحية . يؤمن بأن الحقيقة القصوى تتجلى في "براهمان" - (المترجم) .

ما يدرك أنه لابد أنهم يكتبون عن تجاربهم ، ولكنه لا يقولون ذلك بأنفسهم بوضوح . وإن كانت هذه الطريقة الغريبة في الكتابة لا تشكل عقبة جادة أمامنا .

إن نوع السيكولوجيا التي نهتم بدراستها هي الاستبطان بالطبع . ولا شك أن الوصف الاستبطاني للحالات الذهنية عرضة لعائق وعقبات معينة . لكنه من ناحية أخرى أبعد ما يكون عن التفاهة ، كما يصر بعض السلوكيين المتطرفين . فلا أحد من قرأ الكتابات السيكولوجية لوليم جيمس ، بعين غير متحيز ، لا يتأثر بشدة بما تتضمنه هذه الكتابات من ثروة قيمة في المادة السيكولوجية ... وإذا كان علماء النفس الأكاديميون المحترفون يهملونها الآن ، فذلك بسبب نقصان قدرتهم وحمقهم .

لقد قيل الشئ الكثير عن التفرقة بين "العام" ، و "الخاص" ، التي أكدتها ، مثلا ، جون ديوى . دون أن يسأل نفسه ماذا تعنى كلمات "العام" و "الخاص" ، أو ما هو الأساس الابستمولوجي لهذه التفرقة . أو ما إذا كان لها ما يبررها . إن مشروعيتها المطلقة هي بالتأكيد موضع شك ، رغم أنها قد تكون مفيدة في بعض الأحيان . صحيح أنني أنا وحدى الذي أستطيع أن أخبر وأن أشهد انتفالي وأفكارى الخاصة . لكن سيبدو صحيحاً كذلك أنني أنا وحدى الذي أستطيع أن أخبر وأن أشاهد الأصوات والألوان التي أدركها بعيني وأذنی . لأنها مشروطة بالفسيولوجيا الشخصية التي تجعلنى أستطيع أن أرى اللون ، مثلا ، بينما يمكن لمحظ آخر أن ينظر إلى "نفس" الشئ فيرى لونا آخر . فالإدراكات الحسية هي في الواقع "خاصة" مثل الإدراكات الاستبطانية تماما . وما يسمى "بالعالم" ليس سوى تركيبة من عوالم خاصة كثيرة . وفي استطاعتي - في حدود معينة - أن أفارن إدراكاتي "الخاصة" مع إدراكاتك الخاصة عنه ، لكنني أستطيع كذلك أن أفارن تجاري عن القلق والخوف ، وعاداتي الفكرية ، وتداعياتي الذهنية وعمليات الاستدلال التي أقوم بها مع الأقوال التي يذكرها الناس عن هذه الأمور .

لكن لابد لنا من التسليم أن عبارات الاستبطان هي في الواقع أقل نقاوة وأكثر عرضة للخطأ ، وكما أنها أقل دقة وإحكاماً من تقارير الناس عن الأشياء التي يدركونها

بحواسهم . ومن السهل أكثر بالنسبة لأى إنسان له عينان أن يصف العلامات الموجودة على جناح الفراشة من أن يعطيها نفس هذا الشخص شرحاً واضحاً لمشاعره "الداخلية" . وقد يسأل سائل ، ولماذا يكون ذلك كذلك إذا كانت التفرقة بين العام والخاص ليست موجودة في جنور صعوبات الاستبطان ؟ وجوابنا هو أن الاستبطان الداخلى هو أكثر صعوبة وأقل ثقة من الاستبهان الخارجى ، لأن الأول خاص ، وإنما بسبب خصائص للحياة الداخلية تحصل من الصعب أن نمسك وثبت ، وندرك بدقة ، وإحكام المفاهيم والكلمات . إنّ موضوعات الإدراك الحسى تميل إلى أن تكون محددة وقاطعة من حيث الشكل والحدود مما يجعلها دقيقة واضحة . فهي تظل بلا تغير لفترات طويلة بما فيه الكفاية تمكنا من أن نلاحظها بعينة . وتصدق هذه الملاحظات على الأجسام الصلبة ، وهى أقل صدقأً على السوائل ، وأقل من ذلك على البخار والغاز . لكن حياة الوعى الداخلية هي دائماً معتمة ورواغة ، وهى باستمرار سريعة التغير ، ويصعب استقرارها لفحصها ، والأجزاء المنفصلة عنها ليس لها فى العادة ملامح قاطعة حتى تميّز بعضها عن بعض . إذ يندمج بعضها فى بعض فيتلاشى بطريقة لا نشعر بها . وأخيراً هناك ، فيما يليه ، قدر كبير من الحقيقة فى محادلة "صوميل الڪسندر" (١) التي تقول أننا لا "نلاحظ" حالاتنا الذهنية - منظوراً إليها من بعد . لكننا "نستمع" بكونها هي وبالعيش من خلالها . وهذا الموضوع بالغ الصعوبة . لكن ييد أن الفرق الذى ذكره الڪسندر بين ما أسماه "الملاحظة" و "الاستماع" هو أحد أسباب الصعوبات فى الاستبطان . ونحن على أية حال نعرف عن طريق الاستبطان ما يدور بداخل أذهاننا . وهناك بالقطع كثيرة لا نستطيع أن نعرفها إلا عن طريق الاستبطان .

صمويل ألكسندر (١٨٥٩ - ١٩٣٨) فيلسوف إسرايلي صاحب نظرية التطور الابنائي . أعظم كتبه " المكان والزمان والألوهية " عام ١٩٢٠ ، كان أستاذًا في جامعة مانشستر من ١٨٩٣ إلى ١٩٢٤ . وقبل إحالته إلى التقاعد انتدبته جامعة جلاسغو للقاء محاضرات جيفورد بين عامي ١٩١٦ و ١٩١٨ التي شكلت كتابه السابق . ومن مؤلفاته أيضًا " النظام الخلقي والتطور " عام ١٨٩٩ و كتاب عن " لوك " نشر عام ١٩٠٨ " الجمال وأشكال أخرى للقيمة " نشر عام ١٩٣٣ (المترجم) .

يمكن تصنيف المتصوفة وتجاربهم بطرق شتى . وللتفرقة بين نوعي التجارب : التجربة الانبساطية والتجربة الانطوائية أهمية قصوى . ويمكننا أن نذكر بابحاز بعض الفروق التصنيفية الصغيرة . فمن المفيد ، بالقطع ، أن نميز بين الانفعالات العالية وهي عادة لا تكون لذلك النوع من التصوف الفلسفى والعقلانى - وبين النوع الفلسفى الرصين الهدائى - رغم أن ذلك بالطبع هو فرق في الدرجة فحسب . ولقد سبق أن قلنا ما فيه الكفاية عن هذا الموضوع . كذلك ينبغي أن نميز بين تلك الحالات الصوفية التي تطرأ على أنساس لم يسعوا إليها ، ولم يذلوها فيها أى جهد من جانبهم ، وكثيراً ما تكون غير متوقعة تماما ، وتلك الحالات - من ناحية أخرى - التي كان يسبقها تمريرات ، ونظام وطرق متعمدة ، والتي تستغرق في بعض الأحيان فترة طويلة من الجهد الشاقة . ويمكن أن نسمى الأولى بالحالات " التقائية " ، وأن نسمى الثانية بالحالات " المكتسبة " لعدم وجود تسمية أفضل .

التجارب التقائية هي عادة من النوع الانبساطى رغم أنها غير ثابتة . أما التجارب المكتسبة فهي عادة إنطوائية ، لأنها أساليب خاصة للاتجاه نحو الباطن ، والتي لا تختلف إلا في أقل القليل ، وعلى نحو سطحى ، في الثقافات المختلفة . وعلى قدر علمي ليست هناك أساليب مماثلة للانبساط أو الاتجاه نحو الخارج . إنَّ الشخص الذي تطرأ عليه تجربة انبساطية تقائية ، قد لا يمرَّ أبداً بمثل هذه التجربة الانبساطية ، أو قد تكون لديه سلسلة من مثل هذه التجارب . لكنه لا يستطيع ، كقاعدة ، أن يُحدثها أو يسيطر عليها . وإنْ كان يمكن لتجربة واحدة من هذه التجارب التي لا تستغرق سوى لحظات قليلة أن تحدث ثورة في حياة هذا الشخص . فقد يكون ، فيما سبق ، قد وجد أن الحياة لا معنى لها ولا قيمة ، بينما يشعر الآن أنها أكتسبت معنى وقيمة ، وهدف . فيتغير موقفه من الحياة تغيراً حذرياً ودائماً .

أما التجارب الانطوائية المكتسبة التي يعُرَّ بها المرء فهي يمكن ، كقاعدة إحداثها بعد ذلك ، تقريراً بالإرادة . وعلى الأقل على فترات طويلة في حياته ، لكن تكون هناك أيضاً فترات " جفاف " و " ظلام " . عندما لا يستطيع شيء مما يفعله المرء إحداثها . وعلى الرغم

من أن الحالات الصوفية الانطوانية هي عادة متقطعة ، ومدتها قصيرة نسبياً ، فإن هناك حالات نادرة يعتقد فيها أن الوعي الصوفي أصبح دائماً وأنه يسير متزامناً مع ، ومن صورها ومتكملاً مع ، الوعي العادي الشائع . وهذه الحالة هي المعروفة ، فنياً ، في التراث المسيحي باسم " التأله " ويشار إليها أيضاً في بعض الأحيان باسم " الزواج الروحي " أو على أنها " الحياة الموحدة " . ومن الواضح أن القديسة تريزا بلغتها وكذلك " روز بروك " وأخرون . وطبقاً لما يقول التراث البوذى فإن " بوذا " أيضاً قد وصل إلى الوعي المستثير الدائم . وهذا هو معنى التأكيد البوذى أنه من الممكن الوصول إلى " الترفانا Nirvana " (١) ، في هذه الحياة ، وفي هذا الجسد ، وأن بوذا ، وغيره بغير شك ، وصلوا إليها . لأن " الترفانا " هي بساطة الحالة الأخيرة للوعي الصوفي الدائم . ومثل هذا الإنجاز نادر ، سواء في الشرق أو الغرب ، لكن المتصوفة يعتقدون أنه القمة العليا للحياة الصوفية .

النوعان الرئيسيان من التجربة - الانبساطي والانطوائي - ميّز بينهما كثير من الكتاب ، ووضعوا لهما أسماء مختلفة . ويسمى النوع الآخر " بالطريق الباطني " أو " تصوف التأمل الباطني " ، وهو في مصطلحات رودلف أوتو Otto R ، وتطابق مع مصطلحات الآنسة " أندرهيل " - يُطلق عليه إسم " الاتجاه نحو الباطن " . ويمكن أن يسمى النوع الأول بالطريق الخارجي " أو طريق الاستثناء الخارجي " (٢) . والفرق الجوهرى بينهما هو أن التجربة الانبساطية تنظر إلى الخارج من خلال الحواس ، في حين تنظر التجربة الانطوانية إلى الباطن عن طريق الذهن . و يصل الثناء إلى القمة في إدراك " وحدة مطلقة " هي التي أطلق عليها أفلوطين إسم " الواحد " . يتحد معها الشخص

(١) " الترفانا Nirvana " كلمة سنسكريتية تعنى حرفيًا " الانطفاء " أو " الإحراق " أو " لا نفس " - وهي المهد الأسمى في الفكر الديين الهندي من تأملات التلاميذ . ويعتبر البوذيون أكثر من غيرهم بين هذه الحالة وغيرها من الحالات الروحية . فهي تعنى عندهم الوصول إلى حالة سامية من التحرر عن طريق إهماد رغبات الفرد (المترجم) .

(٢) المقصود بالاستثناء الخارجي Extrospection التأثر بعنه خارجي كما هي الحال بالنسبة للروايات في حالة الأنف ، أو الأصوات في حالة الأذن .. الخ (المترجم) .

المدرك ، ربما في هوية واحدة . أما المتصوف الانبساطي الذي يستخدم حواسه البدنية ، فهو يدرك كثرة الموضوعات العادلة الخارجية : البحر ، والسماء ، والمنازل والأشجار ، وهو يحوز شكلها ، صوفياً ، إلى الواحد هنا ، في هذا الظلام والصمت ، ويتحد معه ، لا كالوحدة التي نراها من خلال الكثرة (كما هي الحال في التجربة الانبساطية) ، بل كوحدة عارية تماماً خالية من الكثرة أياً كان نوعها . وسوف نبدأ في الأقسام القليلة القادمة في فحص الدليل التفصيلي على هذه الأقوال الجديرة باللاحظة .

القول بأن هناك نوعين مختلفين من الوعي ، ينطبق عليهما معاً ، رغم ذلك ، صفة " الصوفي " ، ينبغي أن لا يسلو متناقضًا مع الزعم بوجود محور كلي عام لكل أنواع التصور . وذلك للسبعين الآتین :-

(1) للنوعين خصائص هامة مشتركة بينهما . وهذا واضح ، في الواقع ، حتى من الملاحظات الموجزة التي ذكرناها بالفعل . مadam الاثنان ، كما لاحظنا يصلان إلى القمة في إدراك الوحدة أو الواحد والاتحاد معه . رغم أن هذه الغاية يتم الوصول إليها في الحالتين ، بطريق مختلفة . وليس ذلك ، كما سترى ، هي التحاسيبة الوحيدة المشتركة بينهما .

(2) هناك دليل وجيه على أن النوعين كليان ، بمعنى أنهما يوجدان معاً ، وهما متشابهان في الوجود في جميع الأوقات ، والعصور ، والثقافات . وما لم يكن ذلك كذلك ، أي لو كان أحد النوعين ، مثلاً ، لا يحدث إلا في الشرق ، ولا يحدث الآخر إلا في الغرب ، فربما أدى ذلك إلى تقويض ثقافتنا في المحور الكلي العام ، بطريقة ما ، غير أن الأمر ليس كذلك تماماً ، واذن ، ففي استطاعتنا أن نشير إلى مجموعة هامة من الخصائص مشتركة بين النوعين .

على الرغم من أن منهجنا لا بد أن يكون استقرائياً ، بقدر ما يتعلق الأمر بطابعه المنطقى ، فإنه لن تكون هناك أهمية للتكرار المحسن لعدد كبير من الحالات المتماثلة تقريباً . بل سيكون من الأفضل أن نعرض أمام القارئ عدداً قليلاً من الحالات المماثلة ، وهى مماثلة لفترات ، وثقافات ، ومناطق مختلفة من العالم . وعلى أية حال فإن النوع الانبساطي من الوعى الصوفى يقل أهمية جداً من النوع الانطوائى . إذا نظر إليهما من زاوية الأثر العملى فى الحياة البشرية ، والتاريخ ، وأيضاً إذا نظر إليهما من حيث المضامين الفلسفية . وسوف أسوق سبع حالات مماثلة ، كل حالة منها ، وإن كانت تعرض خصائص مشتركة للمجموعة بأسرها من التى نبحثها ، فإنها تظهرنا كذلك على ضروب من الكيفيات الفردية الممتعة ، والمثقفة . وهناك حالتان ، من الحالات السبع التى اخترناها ، مأخوذتان من المسيحية الكاثوليكية ، وواحدة مأخوذة من البروتستانتية ، وواحدة من ثانية العصور الكلاسيكية . وواحدة من الهندوسية الحديثة . وحالتان مأخوذتان من النخبة الفكرية المعاصرة فى أمريكا الشمالية التى لا ترتبط ، على نحو واضح ، بأية عقيدة دينية معينة .

ومادامت الديانة البوذية والديانة الإسلامية غير مماثلين ، فربما قبل إن انتشار الأمثلة عبر الثقافات المختلفة ليس واسعاً السعة المطلوبة . وهناك بعض الحق فى هذا الاعتراض . أحد الأسباب هو أنه ، على حين أن الكتابات فى التصوف الانطوائى هائلة وعدد الحالات المسجلة ضخم ، فإن الكتابات فى التصوف الانبساطى الأقل أهمية ، والأقل أثراً ، ضئيلة نسبياً ، كما أن عدد الحالات المسجلة ليس كثيراً . الواقع أنه قد تكون هناك حالات مسجلة كثيرة يجهلها المؤلف . لكن مادامت أمثلتنا مستمددة من المسيحية الكاثوليكية ، والبروتستانتية ، ومن روما الوثنية ، ومن الهند ، ومن أمريكا المعاصرة ، فإنَّ هذا الانتشار واسع ، يقيناً ، بما فيه الكفاية ، لكي نطمئن ونكون على ثقة من أن الثقافات غير المماثلة فى هذا الكتاب ، لا بد أنها تشمل موجوداتبشرية كثيرة مرأة بنفس التجربة ، سواء تركوا عنها وثائق أم لم يتركوا . وهكذا تكون مسألة شمول التوزيع لجميع أنحاء العالم ، رغم أنها ليست تامة ، فإنها ، فيما يبدوا لى معقوله جداً .

وربما بدأنا من عبارة "لما يستر إيكهارت" - رغم أنها موجزة ومضغوطة إلى أقصى حد ، فإنها يمكن أن تؤخذ كنمط ونموذج لفهم المجموعة كلها . يقول : "كل ما يكون هنا أمام الإنسان متکراً من الناحية الخارجية فهو في الحقيقة ، واحد . فهنا جميع أوراق الحشائش ، والأشجار ، جميع الأشياء واحدة . تلك هي الأعمق البعيدة " . (١)

ويمكن أن نُكمل هذه العبارة بفقرة من "إيكهارت" على النحو التالي - وهي أيضا نموذج للتجربة الانبساطية لا الانطروائية :-

"بنبني يا إلهي بن يكون الإنسان في حالة الفهم الممحض؟ سوف أخبرك : عندما يرى شيئاً واحداً منفصلاً عن غيره" . ومتى يعلو على الفهم الممحض؟ هذا ما أستطيع أن أنبئك به "عندما يرى الكل في الكل ، عندئذ يقف الإنسان فوق الفهم الممحض" (٢) .

ونحن نلاحظ هنا أن "إيكهارت" - كما هي الحال في كل كتاباته - لا يقحم نفسه في الموضوع ، ولا يتحدث عن هذه التجربة على أنها تجربته الشخصية . صحيح أنه لم يقل أن واحدية الأشياء التي يتحدث عنها هي التجربة الفعلية لأى انسان . وإنما هو يقرر هذه الواحدية كواقعة فحسب . ألا يمكن أن تكون فكرة ميتافيزيقية أو مجرد خيال؟ ربما كانت كذلك ، بمقدار ماتبتنا به ، بصراحة ، عبارات إيكهارت . لكن لا أحد من ألف أسلوبه في الكتابة يمكن أن يشك في أن "الأعمق" التي يتحدث عنها هي أعمق تجربته الخاصة .

ما الذي مرّ إذن بتجربته؟ لقد كان ينظر بعينه السينكولوجية إلى أوراق الحشائش ، والأشجار ، والأحجار .. الخ . وذلك يبرهن - مع واقعة أنه كان ينظر إلى الكثرة على أنها

(١) اقتبسه رودلف أوتو في كتابه "التصوف في الشرق والغرب" نيويورك شركة ماكميلان ، عام ١٩٣٢ ص ٦١ .

(٢) المرجع السابق ص ٤٥ . ومن الواضح أن هذه هي ترجمة "أوتو" ، وهو لا يذكر أى مصدر . ولكن من الواضح أن نفس هذه الفكرة يمكن أن توجد بكلمات مختلفة قليلاً عند بلاكتني - مرجع سابق ص ١٧٣ (المؤلف) .

"خارجية" - على أن ما يتحدث عنه هو العالم المادى الذى تدركه حواسه . وأن تلك التجربة انبساطية خارجية وليس انطوانية أو باطنية .

والعبارة الحاسمة هي أنه على الرغم من أن كثيرين قد أدركوا هذه الأشياء الخارجية عن طريق الرؤية بالعين على أنها كلها واحد ، فإنهم قد أدركوا الكثرة والواحد متأنيين . وماذا يعني ذلك ؟ إنه لا يعني ، بالتأكيد ، أن مارآه إيكهارت كان الكثرة والواحد بالمعنى التافه الذى تكون فيه كل وحدة ، هي وحدة لأشياء كثيرة . فهذه الصفحة التى تقرأها هي قطعة واحدة من الورق لكنها مكونة من أجزاء كثيرة ، وهو بقطع لا يعني ذلك . فكيف يمكن إذن أن نفهم ما قال ؟ بالنسبة للفهم ، فقد أخبرنا إيكهارت فى الفقرة الثانية التى اقتبسناها أن جميع هذه التجارب "تحاوز الفهم الممحض وتعلو عليه" ، فلا يمكن لنا أن نأمل فى فهم أو تفسير منطقى . وليس هذا ما يقرره إيكهارت فحسب ، بل ما يقول به جميع المتصوفة على نحو كلى وفي كل مكان . وهو فى الواقع إحدى الخصائص المشتركة لكل آلوان التصوف الذى نبحثه ، لكننا لا نستطيع فى المراحلة الحالية أن ندرسها أكثر من ذلك .

إذا ما عدنا إلى عبارة "إيكهارت" ، قوله أن "الحشائش ، والأشجار ، تدرك على أنها واحد ، وجدنا أنه لا يقصد أنه لا يدرك الفروق أو الاختلافات بينها . إنه بالقطع يدرك أن هذا الشئ الموجود على اليسار هو خشب وأن هذا الشئ الموجود على اليمين هو حجر ، وأن الخشب هو شئ مختلف عن الحجر . وإلا لم يكن فى استطاعته أن يقول عنهما عبارة كهذه "الشجر هو الحجر" ما لم يكن على وعلى بأن الشئ الموجود أمامه هو فى الواقع "خشب" يتميز عن "الحجر" فهو ما لم يدرك أن الخشب خشب ، وأن الحجر حجر ، فإنه لن يستطيع أن يقول أن الخشب هو الحجر . وهكذا نجد أنه يعني أنهما متباياناً ومتحداثاً فى وقت واحد . ولقد عبر "رودلف أوتو" ، على نحو فوج وفظ ، على هذا النحو "الأسود لا يكف عن أن يكون أسود ، ولا أن يكون الأبيض أبيض . غير أن الأسود

أبيض . والأبيض أسود ، فالآضداد تتحد دون أن تكون على نحو ما هي عليه . . . " (١) وليست هذه العبارة مجرد رص للكلمات وإنما هي تعبّر عما يراه أحد الناس من الناحية الفزيائية .

وهذه صدمة للقارئ . لكن أى إنسان ينوي قراءة هذا الكتاب ينبغي عليه أن يعرف كيف يتعدّد على الصدمات . وأى كاتب يكتب عن التصوف بإخلاص وأمانة : تماماً كالشخص الذي يكون التصوف مألوفاً لديه يعرف أنه لا يمكن التوفيق باتفاق بينه وبين القواعد المألوفة للتفكير البشري ، وأنه يحطم قوانين المنطق في كل سيره . وسوف يحاول كثير من الكتاب تعلييل هذه الظاهرة للتخفيف من وقع الصدمات ، وبذلك يجعلون المثلثات مستديرة ليجعلوا التصوف مقبولاً عند الحس المشترك ، وهم بذلك يردونه إلى مستوى هذا الحس المشترك . لكننا إذا فعلنا ذلك فقد زيفنا الموضوع كله . لكننا لن نشجع كل شئ من ذلك في هذا الكتاب . ويستطيع من يشاء أن يقول : "يكفي ذلك . إذا كان التصوف ينطوى على تناقضات منطقية ، فسوف يكون ذلك مبرراً كافياً لرفضه عندي في الحال . ومن حقي وفي هذه اللحظة أن أغلق الكتاب " فليفعل ذلك إذا أراد ، لكن تقييمى لهذه المسائل مختلف ، وسوف أفسره وأطروه ، وأدافع عنه بالتدريج طوال الكتاب .

دعنا الآن نعود إلى العبارة الخامسة التي تقول أنَّ جميع الأشياء واحدة . لو أنها رمزاً إلى هذه الأشياء بـ : أ ، ب ، ج .. الخ .. لوجدنا أنها كلها واحدة لأن "ا" متحدة مع ب ، رغم أنها تظل مع ذلك شيئاً مختلفاً . وقل مثل ذلك في بقية الأشياء . فكثرة الأشياء كلها التي يشتمل عليها الكون متحدة بعضها مع بعض ، وهي بذلك لا تشكل سوى شيء واحد أو وحدة خالصة . وسوف نجد أن الوحدة و الواحد هي التجربة المركزية والمفهوم المركزي لكل أنواع التصوف ، أيًا كان نوعه . رغم أنه يمكن التأكيد عليها قليلاً أو أكثرأ في حالات جزئية مختلفة . وهي في بعض الأحيان لا تذكر صراحة . والمتصوفة يدركون الوحدة أو يعاينونها

(١) أتو - المرجع السابق (المؤلف) .

مباشرة . وذلك يعني أنها تتسمى إلى التجربة ، لا إلى التأويل ، بقدر ما يكون من المستطاع التفرقة بينهما .

وهذه الوحدة يمكن تأويلها على أنحاء شتى . وسوف يعتمد التأويل ، كقاعدة ، على البيئة الثقافية المحيطة ، وعلى ألوان الإيمان السابقة عند الفرد المتصوف . وما دام إدراكها في تجربة الصوفي يجلب معه دائماً إحساساً بالسمو الروحي ، وبالغبطة والنعم ، والنبل ، والقيمة الفضلى ، وهي نفسها ليست تأويلات ، وإنما هي جزء من النغمة الانفعالية للتجربة ، فإن هذه الوحدة يزولها المتدينون عادة على أنها "إلهية" . فقد أولها المتصوفة المسيحيون والمسلمون ، وقلة نادرة من المتصوفة اليهود الذين سحلوا مثل هذا النوع من التجارب ، على أنها الموجود الالهي الواحد أو الله . والمتصوفة الانفعاليون الذين ليس لهم فكر فلسفى من أمثال القديسة ترزا ، "وسوزو" ، يقفزون مباشرة إلى التبيحة التي تقول أن تجربتهم كانت عبارة عن "اتحاد بالله" وهم يسلمون ببساطة بأن هذه العبارة تصور التجربة المباشرة . ولا يدركون أنهم أدخلوا فيها عنصر التأويل . والمتصوفة المسيحيون ، ممن لهم فكر فلسطي أكثر من أمثال "إيكهارت" و "روز بروك" يدخلون ربما عن وعي تأويلات خفية أكثر . فيزولون الوحدة بأنها الألوهية ، ويميزوها عن الله . إنها الوحدة التي لا تمايز فيها الكامنة خلف الأشخاص الثلاثة في التثلية . والتي تمايز نفسها على نحو أزلى في شخصية ثلاثة . والحق أن هذه التأويلات تُنسب في العادة إلى الواحد في التجربة الانطروائية أكثر مما تُنسب إلى التجربة الانبساطية . وربما كنتُ بتقديمي لها عند هذه النقطة أدخل مباشرة في موضوعي ، غير أن ذلك لا أهمية له . إن الصوفية لا يميزون ، بصفة عامة ، بين الواحد الانطروائي ، والواحد الانبساطي . فمن الواقع أنه لم يحدث أبداً لإيكهارت الذي مر بالتنوعين معاً من التجربة ، أن طرح على نفسه السؤال عن اختلافهما أو هويتها . وليس ثمة ميرر على الإطلاق للقول بأنه لم يكن يعتقد أن الواحد الخارجي - الذي يشير إليه في الفقرة التي نشرحها الآن - ليس هو الله أو الألوهية . فالقول بأن الوحدة الداخلية والعاجزية متحدثان ، هو جزء جوهري وصريح من رسالة كثير من المتصوفة .

الوحدة التي مرّ بها أغلوطين في تجربته أطلق عليها اسم الواحد ، وكذلك العمير . وهي في التصوف الهندي القديم - كما تعرّضه الأوبنشاراد - هي "براهمان" ، الواحد الذي ليس له ثان ، أو الذات الكلية . أما المتّصوف الهندي الحديث "راما كرشنان" فهو تصورها أحياناً على أنها "براهمان" وكثيراً ما يسمّيها الآلهة كالى Kali (١) . أما المتّصوف الغربيون المعاصرون من أمثال "بك Bucke" و "ن . م . " الذي سوف نقتبس منه فيما بعد - فهم لا يقدمون لها في العادة أية تأويلات لاهوتية .

إذا ما قدم المتّصوف التأويل الديني ، فإن صيغة النوع الانبساطي من التجربة سوف تكون عندئذ "جميع الأشياء هي الواحد" ، ولا بد أن تتحول بالضرورة إلى "جميع الأشياء هي الله" وهكذا ينشأ منهب وحدة الوجود . وسوف نناقش في فصل قادم العلاقة بين النوع الانطروائي من التجربة ، ومشكلة التالية في مواجهة منهب وحدة الوجود .

لقد أعطتنا ، بالفعل ، مناقشتنا للفقرة التي اقتبسناها من "إيكهارت" لمحّة مبدئية عن بعض الخصائص المشتركة التي تشكّل المحور الكلى العام للتصوف الانبساطي . ولا بد لنا أن نترك إلى صفحات قادمة ، مشكلة ما إذا كانت نفس هذه الخصائص موجودة في النوع الانطروائي من التجربة أم لا . فإذا ما حصرنا أنفسنا الآن في النوع الانبساطي من التجربة . فربما قلنا أنّ نواته الداخلية التي تدور حولها جميع الخصائص المشتركة الأخرى هي إدراك الوحدة على أنها ، بطريقة ما ، أساسية للكون . وذلك يتضمن خاصية كلية أخرى هي أن التجربة يؤولها المتّصوفة مباشرة على أنها تحمل إشارة موضوعية ، وليس مجرد حالة داخلية ذاتية للنفس وهذا ما أسماه وليم جيمس "بالكيف العقلي" . وكلمة "الكيف" هنا ، مادامت تشمل خاصية التجربة ذاتها ، لا مجرد التأويل ، تلقت النظر إلى واقعه أن تلك هي نظرة المتّصوف نفسه . فليست الموضوعية عنده رأياً بل يقيناً يخبره . وإذا كان موقف المتّصوف هذا مشكوراً فيه بالنسبة لنا نحن الذين لم نمر بتجربته ، فقد يكون من المناسب

(١) كالي Kali الآلهة القبيحة المتعطشة للدماء (وجه لزوجة الآلهة شيفا) الرجّه الآخر هو العروس العميل "بارفي" (المترجم) .

أن نشير إلى أن الموجودات البشرية العادلة - غير الفلسفة - تأخذ موضوعية التجربة الحسية على أنها واقعة مدركة على نحو مباشر وليس مجرد رأي .

وهناك خاصية كلية ثلاثة تنطوي على مفارقة ، هي الاستخفاف بقوانين المنطق التي يقبلها الناس بصفة عامة . وسوف ندرس ذلك بعناية في بحث تال .

خاصية رابعة هي الغبطة ، والنعيم ، والنشوة ، والإحساس بالقيمة العليا . غير أنها ليست مذكورة في النصوص التي اقتبسناها من إيكهارت ، وليس العصائص الأخرى مذكورة في هذه النصوص ، لكنها سوف تظهر كلما تقدمنا في البحث فإذا ما استرشدنا بما تعلمناه من "إيكهارت" استطعنا الآن أن تقدم لفحص نماذج أخرى من التجربة الانبساطية التي وعدنا بها في بداية هذا القسم .

انظر إلى النص الآتي للقديسة تريزا :-
" ذات يوم أثناء الصلاة كان من المسلم به عندي أن أدرك في لحظة واحدة كيف أن جميع الأشياء نراها في الله وأنه يشملها . لكنني لم أدركها في شكلها الصحيح ، ومع ذلك فقد كانت النظرة الموجودة عندي لهذه الأشياء واضحة وضوحا عارما . وقد ظلت حية ومؤثرة في نفسي " . (١)

من الواضح أن "القديسة تريزا" ، مثل إيكهارت " - قد مررت بالتجربتين معا ، رغم أن إشارتها إلى النوع الانبساطي نادرة - والواقع أننى لا أتذكر فقرة أخرى غير هذه ، مع أنه يمكن أن تكون هناك فقرات أخرى فجميع التجارب التي سجلتها هي من الناحية العملية من النوع الانطوائي . وهى فى ذلك أيضا تشبه "إيكهارت" . أما أن التجربة المسجلة فى الفقرة السابقة إنبساطية ، فذلك أمر واضح . فهى لم تر الواحد خالصاً ، وإنما هي بالأحرى شاهدت الكثرة الموجودة فى الكون . فقد رأت كيف أن "جميع الأشياء" ، "يشتمل عليها

١) اقتبسه ولهم جميس ، في المرجع السابق ، ص ٤٠٢ (المؤلف) .

الله " لأن ذهنها الأنثوى لا يستقر فى أفكار محردة مثل الوحدة الخاصة ، بل فى عينه المحب الإلهى . ومع ذلك فيمكن الاعتراف بأن تجربتها هى فى جوهرها مثل تجربة إيكهارت فحينما قال إيكهارت " الواحد " قالت القديسة تريزا " الله " .

وتعبرنا الآنسة " أندرهيل " (١) عن حياة حاكم بوهيمى فتقول :

" هناك ثلات هجمات متميزة للإشراق ، لها جميعا الطابع الخارجي لوحدة الوجود ... لقد حدثت الإشراقة الثانية حوالي عام ١٦٠٠ ، بدأت بحالة للوعى تشبه النشوة ، وكانت نتيجة للتحقيق في فرص مقصوق .. وهذه التجربة تحلب معها رؤية صافية وعجيبة لحقيقة العالم الداخلية التى ينظر منها - كما قال - إلى الأسس العميقة للأشياء . وهو يعتقد أنها لم تكن سوى خيال . ولكنى يعلوها عن ذهنه خرج إلى الحشائش الخضراء . لكنه لاحظ هنا أنه يتفرس فى العشب ، والحسائش . وأن الطبيعة الفعلية تتناضم مع ما قد رأى " .

وتعبرنا الآنسة " أندرهيل " أن كاتبا آخر لسيرته روى هذه الحادثة بقوله : " عندما خرج إلى حقول الحشائش الخضراء ، وجلس على الأرض ، ونظر إلى عشب ، وحسائش الحقول ، بنوره الداخلى ، رأى ماهيتها وخصائصها وفوائدها .. فانتابه قدر عظيم من النشوة . ومع ذلك فقد عاد إلى بيته ورعى أسرته وعاش في سلام عظيم " .

فأشياء العالم الخارجى " العشب وحسائش الحقول " أدركتها عينيه الحسدية لكنها كما تقول القديسة تريزا لم تر " فى شكلها الصحيح " - وربما كانت عبارتها ذات مظهر عادى شائع ، فقد تحور شكلها . وتلك علامة وخاصية يتميز بها النوع الانبساطى من التجربة الصوفية . لكن لا يتضح من هاتين الفقرتين السابقتين ، كيف تغير شكلها فى تجربة بوهيمى . فما وجده هناك لم يدون . لقد رأى " ماهيتها " لكنه لم يقل لنا ما هي هذه

(١) اثنين أندرهيل " التصوف " من الطبعة الـ ٣ة الغلاف - نيويورك عام ١٩٥٥ ص ٢٣٥ (المؤلف) .

الماهية . ومع ذلك فهذا النقص موجود في رواية أخرى من الواضح أنها نفس التحربة . لقد اقتبس " ه . ه . برنتون " من بوهيمي قوله :
" في هذا النور كانت روحى موجودة عبر الأشياء جميعاً ، وعبر جميع المخلوقات ،
فقد تعرفت على الله في الحشائش والنباتات " (١)

وهكذا نجد أن ماهية الأشياء وحقيقة الداخليّة هي الله . وهو لم يستعدم كلمة " الوحدة " ، ولم يقل أن جميع الأشياء الخارجية هي شيء " واحد " . غير أننا نادرًا ما نجد في الروايات القصيرة المؤلفة من شتات غير متراابط التي اعتاد المتصرفون القدامى تقديمها عن تجاربهم ، جميع خصائص التحارب مدونة بصورة نسقية ، وما وجدناه عند " بوهيمي " كاف ليجعله على اتفاق مع الروايات الأخرى للتصرف الانبساطي . ونحن لم نجد عنده أيضًا خاصيتين آخرتين تعرفنا عليهما بالفعل . الأولى ما أسماه وليم جيمس بالكيف العقلى ، الاقتناع بأن الإشراق ليس وهم ذاتياً . على الرغم من أنه من المفيد أن نلاحظ أن " بوهيمي " ظن أولاً أن الإشراق وهم ذاتى ، وحاول أن يخرج إلى الحقول ليتحقق منه ورأى هناك الأشياء تبدو واحدة - ولم يكن ذلك سوى مرجع موضوعى - لأنه بعد أن يخرج إلى الحقول اقتنع أنه ينظر إلى " الأسس العميقية للأشياء " . ثانيةً لقد ذكر هو نفسه خاصية النغمة الانفعالية : للسلام والغبطة .

وربما كان علينا قبل أن نترك " بوهيمي " أن نلاحظ أن ما أسميهنا مبدأ اللامبالاة السببي يجد تطبيقا له في هذه الحالة . والقول بأن إشراقة جاءت نتيجة تحديقه في سطح مصقول - تماما كالحالة الدينوية المبتذلة غير الروحية التي يسببها تناول العقاقير - لا علاقة له بأصالتها أو صحتها . إن أولئك الذين يعتقدون أن تحربة " المسكل " لا يمكن أن تكون تحربة صوفية أصلية - مهما كان من الصعب تمييزها عنها في مظاهرها الفينومينولوجى - قد تعكس على واقعة تأمل المياه الحاربة التي جعلت القديس

(١) ه . ه . برنتون " الإرادة الصوفية " - والتلذيد على الكلمات من عندي (المؤلف) .

"أختاريوس ليولا" (١) ينتقل إلى تجربة الوعي الصوفي الانساطي التي استطاع فيها . "أن يدرك الأمور الروحية" (٢) . ولستنا بحاجة إلى القول أن حادثة التحديق في قرص مصقول تستدعي التويم المعناطيسي الذاتي لكنها لا تزعجنا بأية طريقة من الطرق أو تحعلنا نشكك في قيمة تجربة بوهيمي . ونحن هنا معينون بما كانت عليه التجربة نفسها وليس بالسبب الذي أحدثها . كما أن الحالة الصوفية ليست على أقل تقدير مشابهة لحالة التويم المعناطيسي ، رغم أنهما معا ربما اشتراكا في خلفية مشابهة .

سوف أقتبس الآن رواية عن تجربة مرّ بها أحد الأمريكان الأحياء سوف أطلق عليه اسم "ن . م . " ، وهي واحدة من الحالات التي رواها - كما ذهبت فيما سبق - أحد المعاصرين وهو على دراية تامة بالاهتمامات العلمية - لا سيما السبيكلولوجية - للعقل الحديث ، وهي لهذا السبب يمكن أن تفيد في إلقاء الضوء على العبارات التي ذكرها عظماء المتصوفة في عصور ما قبل العلم والتي أصبحت من هذه الزاوية غير مفهومة على نحو يُرثى له كان "ن . م . " متفقاً بحكم عمله وتدربيه . ولقد روى لي - مشكوراً - تجربته ، وأخذت ملاحظات مما قال ، ثم كتب هذه التجربة بعد ذلك وهي التي سوف أقتبس جزءاً منها هنا . وهي النموذج الذي سبق أن أشرت إليه بأنه الحالة الوحيدة - من بين جميع الحالات التي أقتبستها في هذا الكتاب - التي سبقها تناول حرعة من "المسكل" . ومع ذلك فإن "ن . م . " يصر على أن "المسكل" لم يحدث "التجربة" ، لكنه فحسب "أحبط

١) القديس أختاريوس ليولا St. Ignatius Loyola (١٤٩١ - ١٥٥٦) نبيل أسباني أسس جماعة اليسوعيين عام ١٥٤٠ ، وبدأت اهتماماته الدينية العميقة عام ١٥٢١ بعد أن قرأ حياة يسوع أثناء جرحه في أحد الحروب ، ثم زار الأرض المقدسة عام ١٥٢٣ ثم إنطلق إلى روما بموافقة البابا بولس الثالث وأسس جماعة يسوع وأرسل بعثات تبشرية إلى البرازيل ، والهند ، واليابان ، كما أسس مدارس يسوع . يُحتفل بيومه يوم ٣١ يوليو (المترجم) .

٢) أندرهيل ، المرجع السابق ، ص ٥٨ (المترجم) .

المحيطات التي منعه فيما سبق من رؤية الأشياء على ما هي عليه في حقيقتها". واعتقد أن ما يريد أن يقوله هو أنه على الرغم من أن "الستونين Santonin" (١) يمكن أن يحدث الاصفار ، أو المظهر الأصفر ، في الأشياء ، طالما أن الاصفار لا يوجد حقا فيها . ومع ذلك فقد رأها "ن . م . " أثناء تجربته في الأشياء التي كان ينظر إليها . والتي يمكن أن تقول إنها ربما "كشفها" ، "المسكل" لكنه لم يحدثها . وبعبارة أخرى ، فإن رفضه لكلمة "تحدث" هو طريقه للإصرار على موضوعية التجربة . وكانت ملاحظاته التي سجلتها أثناء حواري معه تبيّن أنه استخدم ما يليه لى عبارات حية للتعبير عن إحساسه بالموضوعية ، التي لم يسعني ، لسبب ما ، تسجيلها كتابة . ويبدو لي أنه يحدّر بنا اقتباس هذه العبارات . لقد قال إنه شعر أثناء تجربته أنه كما لو كان "ينظر من ثقب الباب" إلى "الحقيقة الباطنية للأشياء" ورأها كما لا بد أن يراها أي إنسان استيقظ من "النوم أو من السبات الانتقالية" في حياتنا اليومية .

روايه المكتوبة ، تسير في جانب منها على النحو الآتي :-

"تطل الحجرة التي كنت أقف فيها على الفناء الخلفي لمotel أحد الزنوج . كانت المباني متداعية وقبيحة ، والأرض مغطاة باللواح من الكرتون ، والأسماى البالية ، والنفايات . وفجأة اتعذ كل شيء في محال الرؤية ضرباً من الوجود المكشف المثير ، حتى بدا أنه قد أصبح لكل شيء "جانب داخلي" - يوجد ، على نحو ما أوحد أنا ، بجانب باطنى ، ضرب من الحياة الفردية ، وبدا كل شيء أراه من هذه الزاوية حملاً بدرجة متزايدة . كانت هناك قطة ترفع رأسها إلى أعلى ، ترافق بلا محمود دبوراً يحلق بلا حركة فوق رأسها تماما . كان كل شيء يلمع على الحياة ... التي كانت واحدة ، في القطة ، والدبور ، والزجاجات المحطمـة ، لكنها تحـلت على نحو مختلف في هولاء الأفراد (الذين لم يكـنوا رغم ذلك عن أن يكونـوا أفراداً) وبـدت جـميع الأشيـاء يـغمرـها النـورـ الذي اـتبـقـ من دـاخـلـها " .

سوف أقطع رواية." ن . م . " عند هذه النقطة . لكنى سوف أعرض بقية الرواية بعد

(١) الستونين Santonin مركب سام من نبات الشيح العرسانى (المترجم) .

أن أسوق بعض التعليقات . لقد نسى " ن . م . " أن يروى شيئاً ذكره لى أثناء روايته الشفهية أثناء حواره معى ، وهى أنه ليس فقط أن تلك الأشياء الخارجبة بدت كمالاً لو كانت تشارك فى حياة واحدة ، بل إنَّ هذه الحياة كانت أيضاً تتحد فى هوية واحدة مع الحياة التى يعيشها هو نفسه . وتلك نقطة هامة تلقى الضوء على تجاوز التفرقة بين الذات والموضوع . وهذا الاتحاد مع حياة الأشياء جميماً ، ومع الله ، هو الذى كثيراً ما عَبَرَ عنه متصرف آخر من بهذه العبارة أو تلك . ويزعمون أنهم مروا بتجربته ولا يتعارض ذلك مع ما يوكله " ن . م . " من أنه كان يحتفظ أيضاً بإحساسه بالانفصال ، فالعلاقة بين الذات والموضوع لا هي هوية بسيطة ، ولا هي اختلاف بسيط وإنما هي : الهوية في الاختلاف .

ويبدو لي مهماً أيضاً ما ذكره " ن . م . " من أنه كان لكل شئ " باطن " أو جانب الداخلى أو ذاتيته الخاصة . قارن ذلك بعبارة " بوهيمى " التى يقول فيها أنه كان : " يحملق في قلب الأشياء : العشب والخشائش .. " . وكذلك أنه " رأى ماهيتها " .

إنَّ التجربة التى تقول أنَّ جميع الأشياء تظهر أو تمتلك حياة واحدة ، على حين أنها فى الوقت ذاته " لا تكف عن أن تكون أفراداً " - هذه التجربة باللغة الأهمية ، فهى ماهية النوع الانبساطى من التجربة الذى عَبَرَ عنه " إيكهارت " بعبارات مثل " جميع الأشياء واحدة " .

علينا الآن أن نلخص رواية " ن . م . " على النحو التالى :-

" مررت بتجربة يقين كامل ، وهى أنتى رأيت الأشياء فى تلك اللحظة على نحو ما هي عليه حقاً ، وأحزننى كثيراً إدراكى للموقف الحقيقى للموجودات البشرية التى تعيش باستمرار وسط هذه الأشياء دون أن تعيها . ملأت هذه الفكرة نفسى ، فبكى . لكنى بكى على الأشياء نفسها التى لم نرها أبداً ، وجعلناها قبيحة من جهلنا . ورأيت أن كل قبح هو حرج للحياة . وأصبحت على وعي بأنَّ أياً ما كان ما يحدث فقد توقف الآن عن الحلوث . وبذلت أشعر بالزمن مرة أخرى . وكان الانطباع بدخول الزمان مميزاً حتى أنتى عندما

خطوت من الهواء إلى الماء ، انتقلت من عنصر رفيع إلى عصر غليظ " . عند هذا الحد تنتهي رواية "ن.م. " عن تجربته الفعلية ، على الرغم من أنه استمر لمقدم لنا بعض الملاحظات عن تأويلها سوف أقتبسها . لقد وجدت في الملاحظات التي دوّتها أثناء حواري معه أنه قال في إحدى النقاط "لقد بدا الزمن والحركة ، وقد تلاشا . حتى أنه كان لدى شعور باللازم وبالآخر " . ويبدو أن هذه العبارة توضح بعض الأشياء في روايته المكتوبة . وهناك ملاحظة مثيرة عن الدبور الذي "يُحلق بلا حركة " . إن التجربة لا زمان لها ، ومع ذلك فلا بد أن يكون هناك زمان بطريقة ما مادمنا نلاحظ حركة التحليق . كما أنه يتذكر أثناء التجربة أنه خارجها وبيلها فشل في لحظة من الزمان هو وغيره من الموجودات البشرية في رؤية الأشياء "على نحو ما هي عليه في حقيقتها" . وليس في استطاعة المرء أن يفسر هذه المفارقة . لكنها ربما توحى بأن أساس التجربة التي مرت بها تلك الفلسفات ، مثل فلسفة برادلي الذي أعلن أن المطلق بلا زمان ، وأن الزمان مع ذلك "قد انكمش فيه" وأنه كان يوجد هنا لا "بما هو كذلك" بل وقد تغير شكله . فما يتحرك هو رغم ذلك ساكن ، وبلا حركة . وربما كان ذلك أيضاً هو أساس تجربة تلك الأفكار التي تتحدث عن "المسار الأزلي" ، و "الإبداع اللازماني" ، التي نصادفها مراراً في الكتابات الدينية، فالله يفعل ويخلق دون أن يتغير ويتحرك ، مثل الدبور الذي "يُحلق دون أن يتحرك" . والحالة التافهة أو المتواضعة جداً للدبور يمكن أن توضح المفاهيم الكونية العظيمة .

ويلاحظ "ن.م. " التفرقة بين وصف التجربة ذاتها وتأويلاته التالية " لها ، بأن يفسر تأملاً بعد ذلك . والتأويلات التي قدمها هامة وسوف أقتبس بعضها منها :-

" كانت أفكارى المباشرة عن التجربة عند النافذة على النحو التالي : لقد رأيت كم كان عيناً محالاً أن أتوقع أن أرى الله . أعني أن أفكارى عمما تكون هذه الرواية لابد أن تكون كامنة فيه ، لأنه لم يكن عندي شك ، في أنى رأيت الله ، وأننى رأيت كل ما يمكن رؤيته . ومع ذلك فقد تحول وأصبح العالم الذى أراه كل يوم ... وينبغي علىَّ أن أقول إننى لابد أن أنظر إلى تجربتى على أنها "دينية" الأمر الذى لا أطيقه مهما كان الدين منظماً ، أننى لم أكن أنظر إلى تجربتى على أنها تستمد دعمها من آية عقيدة ، بل على العكس كنت أنظر إلى الدين المنظم على أنه بطيئته عدو لروح التصوف .

لن يندهش المثقفون عموماً إذا قيل لهم أن أحداً منا لو حاول أن يعلن الله حقاً ، فإن الوجود الذي نعيش فيه سوف يتحول إلى شئ لا يشبه أبداً ما تجعلنا التصورات اللاهوتية والشعبية أن توقعه . ومن المشكوك فيه ما إذا كان ينبغي علينا أن نواصل استخدام كلمة الله ، مادامت هذه الكلمة ، فيما يسلو قد استولى علينا اللاهوتيون والوعاظ للتعبير عن أفكارهم ، فإذا ما رأى الإنسان الله على نحو ما هو عليه فعلاً ، فربما نظر إلى تلك الأفكار على أنها حكایات خرافية أو خرافات . ولذلك فعندما يقول "ن.م. " إنه رأى الله فلا ينبغي أن تفهم الكلمة بمعناها التقليدي . لقد رأى العالم نفسه على أنه إلهي ، ومن ثم فقد تحدث عنه من منظور وحدة الوجود ، أو عن العنصر الإلهي فيه ، على أنه الله . وكان الإقرار بذلك واضحاً بإشارته الصريحة إلى وحدة الوجود في الفقرة التي سوف نقتبسها بعد ذلك .

إن "نظرة" ن.م. "المعاصرة وتفرقه الواضحة بين التجربة وتأويلها ، تساعدنا في فهم العلاقات بين التصوف والأديان التقليدية المختلفة . فالتجربة الصوفية ، في جميع الثقافات يرونها ، عادة ، الذين مرّوا بها من منظور عقائدهم التي تشكل مجموعة معتقداتهم السابقة . فالتصوف المسيحي الساذج يقبل ببساطة وبلا نقد أو تمحيص الفكرة التي تقول أن التجربة التي مرّ بها هي "الاتحاد بالله" . أعني بالله على نحو ما تتصوره كنيسته من الناحية التقليدية . أما إيكهارت وهو التصوف المسيحي الأكثر ثقافة ، فإنه يقول التجربة ذاتها على أنها الوحدة التي لا تمايز فيها للألوهية قبل أن تمايز نفسها في ثلاثة أشخاص في الثالوث ، والتصوف الهنودسي يقول تجربته على أنها الاتحاد مع براهمان أو ربما مع الإلهة "كالي" . والتصوف البوذى يقول تجربته بالفاظ غير لاهوتية تماماً . بحيث يكون العقل الغربي عرضة لأن يضع له لقب "الملحد" . لكن ربما كان من الممكن بالنسبة للعقل المعاصر الذي تمرس في الفلسفة مثل عقل "ن.م. " أن يدرك أن جميع هذه التأويلات قد تنطوى عليها التجربة لتحريرها من قشورها : قشور العقائد التقليدية . ولكن تعرضها عليه - علينا - كتجربة غير مسؤولة تماماً بقدر المستطاع . وهذا مالا يمكن لنا أبداً أن توقعه حتى من المتصوفة العظام في العصور الوسطى . ومن هنا كانت شهادة معاصرينا الذين مرروا محالات التصوف لها قيمتها الخاصة بالنسبة لبحثنا الحالى .

سوف تكون هناك إقتباسات أخرى من الأفكار التأويلية لتجربة "ن . م . " لقد ضغطت عليه لكي أعرف منه ما الذي يعنيه بقوله - في حوارنا - أنه كان يشعر قبل التجربة أن حياته "لا معنى لها" ، لكنها الآن بعد التجربة أصبح لها "معنى" . فما هو المعنى الذي يستخدم فيه كلمة "المعنى" ؟ هل أصبح الآن بعد التجربة مقتئعاً أن هناك "غرضًا" من الوجود لم يكن يراه من قبل ؟ هل أصبح الآن بعد التجربة مقتئعاً بأن هناك خطوة كونية معينة تتوافق مع الخطوة التي يحاول المرء أن يسير عليها في حياته ؟ فيما يلى إجابته المدونة :-

"أعتقد أنتي قلتُ لك أن حياتي كانت ذات مرة بغير معنى وأنها الآن لها معنى . وسوف يسأء فهم حديثي لو أنه فسر على أن للحياة البشرية غرضاً ، وأنني الآن أعرف ما هو الغرض . بل على العكس أنا لا أعتقد أن للحياة أى غرض على الإطلاق . فكما قال "بليك Blacke" (1) ، "الحياة كلها مقدسة" وهذا كاف . إذ الرغبة فى المزيد تسلو لى نهما روحياً محضًا . فيكتفى أن تكون الأشياء موجودة . فالإنسان الذى لا يقنع بما هو موجود لا يعرف ببساطة ما هو موجود . وهذا هو كل ما تعنيه وحدة الوجود ، ما لم تزخرفها النظرية الفلسفية وربما كان من الأفضل أن لا أتحدث عن المعنى على الإطلاق . وإنما أن نقول أن هناك شعوراً بالفراغ ، عندئذ فإن المرء يرى ، وعندئذ ، يوجد الملاء .

مرة أخرى ليس ثمة أحد مجبراً على قبول التأويل العاصي لـ "ن . م . " ، على الرغم من أننى اعتقد أن المرء مضطر للنظر إلى الأوصاف التى ذكرها فى تجربته كراقة سينكولوجية . ومن الواضح أيضاً أن مثل هذه التجربة - رغم أنها مؤقتة - يمكن أن تشرق بسعادة ، وسلام ، ورضا على الحياة دالماً ومستمراً ، لما كان قبل ذلك ظلام ويسار . ويبدو من المحتمل أيضاً أن الوعى الصوفى لا يصلح أن يكون أساساً نقيم عليه وجهة نظر غائية عن العالم ، وإذا ما أريد لهذه الوجهة من النظر أن تندم فلابد أن يكون ذلك بناء على أساس آخر ، مثل اقتراح "ن . م . " القائل بأن مَنْ يعرف ما هو موجود حقاً سوف يكتفى تماماً

(1) وليم بليك (1757 - 1827) شاعر ورسام انجليزى تسمى أعماله بطبع الرمزية (المترجم) .

بما هو موجود . وسوف يضرب ذلك بالطبع في حججة قديمة للاهوتيين والاخلاقيين تقول أنَّ
وحدة الوجود لا تفرق بين الخير والشر . أو بعبارة أخرى فإن عليها أن تنكر أن الشر موجود
" حقا " ، مادامت تنظر إلى كل ما هو موجود على أنه خير واللهى . لكن من المشكوك فيه
أن يستطيع منهب التالية إلقاء ضوء أفضل على مشكلة الشر أكثر مما يفعل منهب وحدة
الوجود . وسوف نقاش هذا الموضوع في فصل قادم . علينا الآن أن نكتفى بالإشارة إلى
ما إذا كانت صعوبات من النوع الذى تثيره وجهة النظر التى عرضها " ن . م . " قد شعر بها
كثير من المتصوفة فى جميع العصور ، وهى التى يمكن أن يعبروا عنها بعبارات يفهم منها أن
المرء إذا ما عرف ما هو موجود حقا ، فسوف يرى أن كل ما هو موجود خير واللهى .

إننا نجد فى حديث " ن . م . " العصائر الأربع نفسها التى ينطوى عليها التصوف
الابساطى والتى لا حظناها من قبل : الواحدية المطلقة لجميع الأشياء ، الإحساس
بالموضوعية ، النغمة المؤثرة للغبطة ، والسعادة أو السعادة ، الانطواء على المفارقة . لكن مع
بعض التعديلات . فالوحدة المطلقة تتسم هنا لا بأنها واحدية مجردة محض ، بل بطريقة أكثر
عينية على أنها حياة . وعنصر المفارقة مختلف أيضا بطريقة ما . فالنص الذى اقتبسناه من
" إيكهارت " يتحدث عن هوية المختلفات : كالأشجار والأحجار .. الخ . ف " أ " متحدة
مع " ب " لكنها مختلفة عنها فى أن معاً وتلك مفارقة صريحة . أما عبارة " ن . م . " التى
تقول أن الحياة الواحدة تتجلى فى كثرة من الأفراد فهي تنطوى على المفارقة نفسها . وهى
في رأىى تعيل إلى التخفي باستخدام الكلمة التجلى المحازية . وعندما سألت " ن . م . "
نفسه عن ذلك لم يكن يدرك ، فيما يبدو ، ما فى العبارة من مفارقة . غير أن المفارقة
برزت ، بوضوح ، بخصوص الزمان والحركة الحاضران ، وغير الحاضرين فى وقت واحد ،
فى التجربة .

إن النموذج التالى الذى سأقدمه مأخوذ من المتصوف الهندوسي الشهير فى القرن
الحادي عشر وهو : " سرای راما كرشا " فقد كان فى الوقت من الأوقات يعمل كاهناً فى
معبد الأم الالهة " كالى " . وقد سببت أعماله غير المألوفة كثيراً من العرج لسلطات

المعبد ، فذات مرة أطعم قطة طعاماً كان مخصصاً لكي يقدم قرباً لتمثال الإلهة . ودافع عن نفسه بقوله :

لقد انكشفت لي الأم الإلهة هناك ... فأصبحت هي كل شيء ... وأصبح كل شيء ممتلكاً بالوعي . فكان التمثال وعيّاً ، وكان المذبح وعيّاً . حتى الأبواب كانت واعية .. ووجدت كل شيء في الغرفة يشع كما لو كان في غبطة - غبطة الإله .. هذا هو السبب الذي جعلني أطعم القطة ذلك الطعام الذي كان علىّ أن أقدمه للأم الإلهة . لقد أدركتُ بوضوح أن ذلك كله كان الأم الإلهة - حتى القطة .. " (١) .

ويتبين أن لا تعمينا غرابة أطوار " راماكرشنا " عن أصالة حالاته الصوفية التي يمكن أن نتعلم منها الشيء الكثير ، ولسنا بحاجة إلى تعليق طويل على الفقرة المقتبسة . فعلى الرغم من غرابة أطوارها وكلماتها ، فإن التجربة الموصوفة هي في جوهرها من نوع التجربة التي وصفها " ن . م . " . فجميع الأشياء المادية في نظر المتتصوف الهندي قد أصبحت متحدة مع الإلهة " كالى " ، ومع بعضها البعض . وتلك ذاتية باطنية واحدة في جميع الأشياء التي تحدث عنها " ن . م . " على أنها " حياة " وهي قد أصبحت الآن وعيًا عند " راماكرشنا " . ولسنا بحاجة إلى الإشارة إلى آية اختلافات بين مفهوم الحياة ومفهوم الوعي . فلا يمكن أن تترفع هنا دقة كبيرة في المقولات ، وخصوصاً عند شخص لا يمكن التعبو بسلوكه مثل " راماكرشنا " .

ويمكن أن تحول بعد ذلك إلى حالة " أفلوطين " ، معظم الفقرات التي يمكن أن تعرف عليها فيها ، بوصفها تصف حالات صوفية ، تشير إلى النوع الانطولوجي من التجربة الصوفية . غير أن " رودلف أوتو " يقترح النص التالي كنموذج للتجربة الانبساطية :

" لقد رأوا الكل ، لكن ليس في حالة صيرورة ، بل في حالة وجود . ورأوا أنفسهم في الآخر . فكل موجود يحتوى بداخل ذاته العالم المعقول كله . وبناء على ذلك أصبح الكل

(١) " راماكرشنا : نبي الهند الجديدة " مرجع سابق ص ١١ و ص ١٢ (المؤلف) .

في كل مكان ، وأصبح كل واحد هو الكل . والكل هو كل واحد " . (١)

ويعطينا ذلك مفارقة الهوية الجوهرية والواحدية لجميع الأشياء وهي تتضمن الإحساس بالموضوعية . لكننا لا تذكر العنصر الانفعالي أو الذاتية الداخلية للواحدية .

سوف أقتبس في النهاية وصف " ر . م . بك " لتجربته - التي مرّ بها ذات مرة فحسب ، ثم لم تكرر بعد ذلك أبداً . لكننا تحمل معها اقتناعاً غامراً بواقعيتها الموضوعية ، وشعوراً عالياً بالغبطة للدرجة أن ذكرها كانت كافية لإعادة توجيه حياته وفكره . وكانت هذه الرؤى السريعة للوعي الكوني هي التي جعلته يجمع ويلرس ، بصير وأناه ، جميع التسجيلات والتدوينات التي وجدها لآخرين من كتب لهم تحارب مماثلة ، وأن يتأملها ، ثم ينشر ما وصل إليه من نتائج بتصديقها في كتابه . وفيما يلى وصفه :-

" قضيتُ المساء في مدينة كبيرة مع صديقين نقرأ ونتناقش في الشعر والفلسفة . وعدتُ إلى مسكنى في عربة ذات عجلتين وحصان واحد . وقدتُ العربية في طريق طويل . كان ذهني هادئاً وساكناً . ثم فجأة ، وبلا أدنى إنذار سابق ، وجدتُ نفسى ملفوفاً فى سحابة بلون اللهب . ظلتتها للحظة ناراً ... وفي مكان ما ، من تلك المدينة الكبيرة ، عرفتُ فيما بعد أن النار كانت بداخلى أنا . ثم غمرنى بعد ذلك مباشرة إحساس بالسمو والرقة ، وبغبطة لا حد لها ، بعها أو صاحبها مباشرة إشراق عقلى يستحيل وصفه . ولم أصل إلى مجرد الاعتقاد - من بين أشياء أخرى - لكنى رأيت أن الكون يتألف لا من مادة ميتة بل ، على العكس ، من حضور حي . وأصبحت بداخلى على وعلى بالحياة الأزلية . ورأيت أن النظام الكونى قد أصبح - بلا أدنى شك - كل شىء فيه يعمل معاً من أجل خير كل واحد ومن أجل خير الكل . وأن أساس العالم ... هو ... العب . واستغرقت الروية بضع ثوانى ثم اختفت . لكن ذكرها والإحساس بالحقيقة التي خلقتها بقيا خلال ربع قرن منذ انقضائها . وعرفتُ أن ما أظهرته الروية كان حقاً ... ولم أفقد هذا الاقتناع أبداً .. " (٢) .

١) رودلف أوتو المرجع السابق - التساعية الخامسة فقرة ٨ ترجمة ماكيينا (المولف) .

٢) بك : المرجع السابق ص ٢ . واقتبسه أيضاً وليم جيمس في كتابه السابق ص ٣٩٠ (المولف) .

وسوف يدرك القارئ بسهولة أوجه الشبه والاختلاف بين وصف "بك" والستة الآخرين . والكشف الجوهرى هنا هو أن الكون ليس خليطاً أعمى من الأشياء الميتة ، وإنما كل شئ حى . وذلك أيضاً هو جوهر تجربة "ن . م . " . فالتأكيد المركزى لكل تجربة ابسطاطية الذى يقول "الكل .. واحد" لم يؤكد "بك" على نحو مباشر . وإنما هو متضمن في قوله أن العالم ليس كثرة من الموجودات الحية ، وإنما هو "حضور حى" واحد .

نحن الآن في وضع يمكننا من إعداد قائمة مشتركة للحالات الصوفية الابسطاطية على نحو ما تظهر في التماذج السبعة الممثلة له والتي اخترناها من أحقاب ، وبلدان ، وثقافات مختلفة - وهي :-

(١) الرؤية الموحدة التي تعبّر عنها الصيغة المحردة "الكل واحد" . ويدرك الواحد في التجربة الابسطاطية من خلال الإحساس الفزيائي في - أو من خلال - كثرة الموضوعات .

(٢) الإدراك الأكثر عينية للواحد بوصفه الذاتية الباطنية لكل شئ ، كثيراً ما توصف بكلمات مختلفة مثل : الحياة ، أو الحضور الحى . اكتشاف أن لا شئ هو "حقيقة" ميت .

(٣) الإحساس بالموضوعية أو الواقعية .

(٤) الشعور بالغبطة ، والنشوة ، والسعادة ، والرضا .. الخ .

(٥) الشعور بأن ما أدركه مقدس أو دينى ، أو إلهى . وتلك هي الخاصية التي تؤدي إلى ظهور تأويل للتجربة ، بأنها مع "الله" . فهناك بصفة خاصة عنصر دينى في هذه التجربة . فهي يمكن أن تُحدّل بقوة مع ، لكنها لا تُحدّل مع ، قائمة العصائز السابقة من الغبطة ، والنشوة ، لكنها لا تُحدّل معها .

(٦) الانطواء على المفارقة .

ويمكن أن نذكر خاصية أخرى مع بعض التحفظات وهي :-

(٧) يزعم المتصوفة أنها تجربة لا يمكن أن توصف أو يعبر عنها في كلمات .. الخ .

ونحن لم نستخرج هذه الخصائص كلها من تحليلنا للحالات التي عرضناها كعينة وإنما هي ما يؤكده المتصوفة على نحو كلى عام . ويتحدث " بك " عن تجربته على أنها " يستحيل أن توصف " . وعبارات مثل " لا يمكن التعبير عنها " ، و " لا يمكن التفوّه بها " ، " تجاوز كل تعبير " طفت على كتابات المتصوفة في جميع أنحاء العالم . ومع ذلك ، كما هو واضح ، فقد حدث أن وصفوا بالعقل تجاربهم في كلمات ، فما يقصدهونه باستحالة الوصف المزعومة ليس واضحا في الوقت الحاضر . هناك صعوبة حول لغة الحديث ، لكن ما هي ؟ نحن لا نعرف حتى الآن ، وسوف نبحث هذه المشكلة في فصل جعلنا عنوانه " التصور والمنطق " . ولهذا السبب تم إدراج صفة " يفوق الوصف " أو " لا يمكن وصفه " ، ضمن الخصائص المشتركة ، كما فعل وليم جيمس وآخرون . لقد أدرجت فحسب ما زعم المتصوفة أنه " لا يوصف " .

ولا تظهر جميع الخصائص في قائمة كل حالة من الحالات السبع التي ذكرناها ، وسيكون من العبث أن تتوقع ذلك . فلم يكن في ذهن الكّتاب العقلية التحليلية النسيقية للفيلسوف الشغوف بالقواعد التامة الكاملة . فكتباً انطلاقاً من دوافع أخرى غير تلك الدوافع التي تثير المثقف والعالم ! فلا شك أنهم دونوا ما اعتقادوا أنه ضروري للحالة التي يدرسونها فمثلاً معظم أقوال " إيكهارت " تحولت إلى عطبات في الكنائس ، وليس إلى الأستانة والطلاب في قاعات الدرس . وأى قارئ ينظر إلى النص الذي اقتبسناه في بداية هذا القسم يمكن أن يرى ، أنه على الرغم من أنه لم يذكر الإحساس بالموضوعية ، فقد سلم بأنه سيفهم ضمناً أنه يتحدث عن شيء موضوعي و حقيقي ، وليس عن حلم ذاتي . وفضلاً عن ذلك فسوف يؤكد متصوفون مختلفون في نظرائهم ومزاجهم الفردي جوانب مختلفة من التجربة . ومن هنا فمن المحتمل أن يلاحظ متصوف مثقف مثل " إيكهارت " أن تجربته وفكرة ينطويان على مفارقة ، وقد يعبر عن نفسه ، عن عمد ، في لغة تنطوي على مفارقة . لكن أيما كانت التناقضات الموجودة في ذهن غير نceği مثل ذهن القديسه تريزا ، فليس من المحتمل أن تدركها أو أن تعبر عنها . ومن ناحية أخرى فمن الواضح أن كثافة الشعور بالموضوعية وشدة بيختلف اختلافاً كبيراً من متصوف إلى آخر . لكنه موجود في جميع

الحالات ، وإن كان في بعضها ييلو مسألة طبيعية ، على نحو ما نرى الأشياء التي تدركها عادة بالعين بعد أن تستيقظ على أنها موضوعية . وفي حالات أخرى ، مثل حالة " بك " ، يكون الشعور بواقع الرؤية وحقيقة عارماً حتى أنه يتم تأكيده بقوة بوصفه اليقين المطلقة الذي لا يترعز .

وربما أنهينا هذا القسم بلاحظة حول ما يسمى أحياناً بـ " تصوف الطبيعة " . فمن الخطأ أن نفترض أن هذه العبارة تعني نوعاً آخر من المتصرف يتميز عن النوعين اللذين تعرفنا عليهما بالفعل . فاما أن يكون هذا النوع هو نفسه التصور الابسط ، أو أن يكون شعوراً مبهماً ، وحساً غامضاً ، " بالحضور " في الطبيعة لا يرقى إلى مستوى التجربة الصوفية المتطرفة وإنما هو نوع من الحساسية ، نحو التصور يملكتها كثير من الناس ومن ليسوا متصرفون بالمعنى الدقيق للكلمة . لقد كتب " ورذ ورت " (١) . أبياتاً شهيرة يتحدث فيها عن :-

" إحساس حليل ،
 بشيء يتغلغل بعمق نافذ ،
 مسكنه بين الشموس المحيطة ،
 وفي المحيط الهادر ، والهواء العي ،
 وفي السماء الزرقاء ، وفي ذهن الإنسان ،
 حركة ، وروح تدفـع ،
 جميع الموجودات المفكرة ، وموضوعات الفكر كلها ،
 وتنشر في جميع الأشياء .. "

ومن الواضح أن هذه الأبيات " تعبّر عن شيء هو نفسه ، أساساً ، ما ينبعنا المتصرفون

(١) ورذ ورت ، ولبس (١٧٧٠ - ١٨٥٠) شاعر انجليزي يعتبر كبير شعراء العركة الرومانسية الانجليزية (المترجم) .

الانبساطيون أنهم مروا بتجربة . ولكن من المرجح أن " ورذورث " لم يمر أبداً بتجربة محددة كتلك التجارب التي أشرنا إليها في هذا القسم . ومن الممكن شرح هذه القصيدة دون أن نفترض أنه مرّ بمثل هذه التجربة . فقد انتقلت الأفكار الصوفية من المتصرف إلى المحرى العام للأفكار في التاريخ والأدب . ويمكن للأفراد الحساسين من البشر اكتسابها ، والشعور بالتعاطف معها . وفي استطاعتهم في حضور الطبيعة ، أن يشعروا في أنفسهم بذلك اللون من المشاعر التي يعبر عنها هنا " ورذورث " . فهناك ارتباطات خفية بين التصوف ، والعمل (سواء أكان في الشعر أم في أشكال الفن الأخرى) وهى الآن ارتباطات غامضة وبغير تفسير .

سادساً : حالات على الحدود :

حاولتُ في القسم السابق أن أشرح بالتفصيل خصائص معينة من " التجربة الصوفية الانبساطية " . لكن هناك حالات كثيرة تقع على الحدود أعني أنها حالات تظهر فيها بعض الخصائص لا كلها ، والتي يمكن أن تشمل مظاهر يُعد " غيابها " خاصية للحالات النموذجية . وهي تمثل تشابه العائلة ، مع الحالات النموذجية . ونحن كثيراً ما يتناولنا الشك ، فيما إذا كان من الممكن تطبيق كلمة " التصوف " عليها أم لا . وليس هناك ، بالطبع ، قاعدة مطلقة لذلك . ففيما يتعلق بالكلمات الشائع استخدامها تكون القاعدة هي " الاستخدام الشائع " ، غير أن هناك شكاً فيما إذا كان هناك بالفعل مثل هذا الاستخدام الشائع . ومن ثم كانت المسألة ، إلى حد ما ، هي مسألة حكم فردي نطلقه أحياناً على نحو دقيق وأحياناً آخرى على نحو فضفاض . ومن المحتمل جداً أن النوعين من حالات الحدود اللذين سوف اقتبسهما أن نجد من الملائم أن نطلق عليهما اسم حالات صوفية . ولكنهما على كل حال ليستا حالات نموذجية ، وإن كنت أنا نفسي أفضل استخدام الاصطلاح الأكثر دقة .

الحالة الأولى سجلها الشاعر البريطاني " جون مايسفيلد " (1) عندما ذكر أنه في مرحلة من مراحل حياته شعر باليأس من أعماله الإبداعية . فقد بدا أن نبع إلهاماته قد جف .

وكان روحه خاملة ، كما أنه لا يستطيع أن يقدم شيئاً ذا قيمة . وهو يرى أنه ذات يوم وهو يتزه في الريف :-

" قلتُ لنفسي " . سوف أكتب الآن قصيدة عن وغد اهتمى " وفي لمحات خاطفة ظهرت أمامي القصيدة في شكلها الكامل بكل تفصيلاتها المميزة ، [وعندما عاد إلى منزله من نزهته لم يفعل شيئاً سوى تدوين القصيدة فحسب] وانسكت الآيات الافتتاحية للقصيدة على الورق ، فأسرعتُ قدر استطاعتي إلى تدوينها " (٢) .

من الواضح أن ذلك ، أو ما يشبه ذلك - ليس تجربة معزولة مرّ بها " ما يسفيلد " أكثر من مرة . لأنه في صفحة بعد ذلك يناقش فيها طبيعة الإلهام الشعري ، يقول عن تجربته :

" هذا الإشراق هو تجربة مكثفة بلغت من الروعة حداً يجعل من الصعب وصفها . وأنباء حلولها اندمجت المشكلة المؤقتة في إدراك واضح يشير الدوار في العمل كله بكل تفصيلاته . والكاتب في لحظة من لحظات الوجود النفسي .. يدرك ما يبدو أنه عبارة ثابتة لا تغير .. " (٣) .

ثم يعلّق بعد ذلك قائلاً بالطبع فإن كثيراً من الكتاب سوف يعتبرون مثل هذه التجارب ذاتية ، لكن شعراء آخرين ، ومن يتحدث إليهم ، سوف يتفقون معه على " أنه إدراك لحقيقة أخلاقية لا تموت .. أنت منها كل ألوان الخير ، والجمال ، والحكمة ، والاستقامة ، إلى

١) جون مايسفيلد John Maesfiled (١٨٧٨ - ١٩٦٧) شاعر إنجليزي . اشتهر بقصيدة طويلة عنوانها " الرحمة السرمدية " عام ١٩١١ التي صدمت الأوساط الأدبية المحافظة بتغييرها العامية الفظة التي لم يألفها الشعر الإنجلizi في القرن العشرين (المترجم) .

٢) جون مايسفيلد " داعا للعلم " نيويورك ماكميلان ، ص ١٣٩ - ١٤٠ (المؤلف) .
٣) المرجع نفسه ، ص ١٧٩ (المؤلف) .

الإنسان . وهذه الأخيرة هي ، يقيناً ، التفسير بالنسبة لي . إنَّ هذا الكون : كون المحمد والنشاط موجود وفي استطاعة الإنسان بطريقة ما غريبة أن يدخل فيه وأن يشارك في طبيعته " (١) .

والخصائص التي تجعل هذه التجربة تشبه التجربة الصوفية الانبساطية هي ، على نحو ما تبدو للشاعر ، أنها " لا يمكن وصفها " ، وهي تأتي كما تأتي التجربة المباشرة ، وهي تنصهر مع الانفعال والإدراك ، وهي لحظة " وحد نفسى " . وأنها تحمل ، بالنسبة لما يسفيد ، إحساساً بالموضوعية جعله يشعر أنه على يقين أنها انكشاف لحقيقة " لا تموت " ، هي منبع كل القيم الروحية . والمظاهر التي تجعلها من الوعى الصوفى النموذجى أنها تعلو تماماً من لمسة الاحساس بوحدة الأشياء كلها ، " فالرؤيا الموحدة " التي ذكرتها من قبل ليست فقط إحدى خصائص التعارب الصوفية كلها وإنما هي الخاصية الجوهرية المحورية للتتجربة الصوفية . ولا يمكن أن نقول في هذه الحالة أنها لم تذكر فحسب ، فهو يؤكد أن ما كان أمامه أثناء الرؤيا هو صورة متميزة تماماً لكثرة من التفصيات غير المتحدة - ربما أحرف الصفحة المطبوعة . وفضلاً عن ذلك فقد كان لهذه التجربة طبيعة الصورة النهنية أو الرؤية . ولقد سبق أن اشتطرنا حذف الصور النهنية (وكذلك الأصوات) من التجربة الصوفية . صحيح أن التعارض الانطباقية تتضمن إحساسات فزيائية لكنها لا تتضمن صوراً ، في حين أن التعارض الانطباقية لا تتضمن إحساسات ولا صوراً على نحو ما سنرى فيما بعد . ولا شك أن للتعارب الشعرية والحملية - كما لاحظنا - بعض الارتباطات الفامضة بالتصوف ، غير أن ذلك لا يعني أنها هي نفسها عوافية بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة .

الحالة الأخرى التي تقع على الحسود والتي سرف أقتبسها روثها " مارجريت بسكوت مونتاجيو " في مقال لها بعنوان " عشرون دقيقة

(١) المرجع نفسه ، ص ١٨٠ (المولف) .

مع الحقيقة " (١) . كانت الآنسة " مونتاجيو " تقضى فترة التقاهة في إحدى المستشفيات بعد عملية جراحية ، وانتقل سريرها لأول مرة بمحوار الشرفة ومن هناك نظرت فرأت منظراً من مناظر الشتاء الكالحة الأغصان " عارية وبلا لون " ، وأكواام الثلوج نصف المذابة رمادية يائسة وليست بيضاء ، وتستمر في روایتها فتقول :

" على غير المتوقع تماماً (لأنني لم أكن أحلم أبداً بهذا الشيء) فتحت عيني ، وألأول مرة في حياتي أدركت لمحنة من جمال الوجود بالحقيقة .. إن نشوتها ، وجمالها ، وأهميتها لا يمكن أن توصف .. لم أر شيئاً جديداً لكنني رأيت الأشياء المعتادة كلها في نور جديد معجز - وهو ما أعتقد أنه نورها الحقيقي ... رأيت .. كم كانت الحياة كلها جميلة وممتعة على نحو مفرط ، مما تعجز كلماتي عن وصفه . كل موجود بشري يسير عبر هذه الشرفة ، كل عصفور يطير ، وكل غصن يتمايل مع النسيم قد أصبح جزءاً من كل معلقاً به ، الوجود المحجنون للحب . وللممتعة ، وللأهمية ، ولنشوة الحياة .. رأيت الحب الفعلى الذي كان هناك باستمرار .. وذاب قلبي في صدرى من نشوة الحب والبهجة ... وذات مرة بعيداً عن أيام حياتي الجافة ، نظرت إلى قلب الواقع الحقيقي ، وشاهدت الحقيقة .. " (٢) .

هناك إحساس قوى بالموضوعية في هذه التجربة ، واقتناع عميق بأنها أبصرت " قلب الواقع الحقيقي " . وتوارد الرواية جمال ، وقيمة وغبطة الواقع كما توفر تجربة الكاتبة . وقد بدت لها التجربة " لا توصف " بمعنى ما من معانى الكلمة " فكلماتي تعجز عن وصفها " رغم أن هذه العبارة قد تعنى أنها هي شخصياً ليس عندها فن الكتابة لوصفها ، وليس أن التجربة ذاتها لا يمكن التعبير عنها عن طريق اللغة على نحو ما يوكل الصوفية عادة . وتحتختلف هذه التجربة عن تجربة " مايسفيلد " من حيث أنها لا تتألف من صور ذهنية ، لكنها جاءت كثغير في شكل الإدراك الحسى . مما يجعلها تقترب جداً من تجربة الوعى الصوفى

(١) مارجريت مونتاجيو " عشرون دقيقة مع الحقيقة " . ظهرت الطبعة الأولى غالباً محلة اطلانتيك الشهرية عام ١٩١٦ ثم أعيد طبعها في كراسة صغيرة عام ١٩٤٧ عن طريق شركة منشستر للنشر (المؤلف) .

(٢) المرجع السابق - طبعة مانشستر ص ١٧ - ١٩ (المؤلف) .

الانبساطي النموذجى ، أكثر من تجربة "مايسفيلد" . ويكون اختلافها الرئيسي مع الحالات النموذجية فى أنها لا تكشف عن أنها "رواية موحدة" ترى أن "الكل واحد" وليس لديها إدراك للذاتية الباطنية - سواء أكانت الحياة أو الوعى - فى أشياء "ميتة" أو غير عضوية ، وليس لديها إحساس "بالدينى" أو "المقدس" أو "الإلهى" الذى لاحظناه فى الحالات النموذجية . وإنما لديها فقط إحساس بحمل الخلق وتمتعه . وبهذه الطريقة فإنها تقترب من التجربة الحمالية أكثر من اقترابها من التجربة الصوفية . ومع ذلك فهى لا تشتمل على مظاهر - كما فعلت تجربة "مايسفيلد" - تتناقض بالفعل مع التجربة الصوفية الصحيحة . كاشتمالها ، مثلا ، على صور حسية . وكل ما يمنعها من أن تكون تجربة انبساطية نموذجية هو أنها - رغم احتواها على بعض الملامع المحددة لهذه الفئة - فإنها لم تتضمن ملامع أخرى . وربما كان من الأفضل ، إذن ، تصنيفها على أنها حالة غير مكتملة أو أولية . من حالات التصور الانبساطى . والكلمة التى استخدمناها ليس لها بالطبع أهمية كبيرة . لأن المهم فى هذه المناقشة أن نتعرف على الواقع الذى أبرزتها وهى أنه توجد تجارب ليست نموذجية أو تجارب على الحدود ، أيا ما كانت الكلمة التى نستخدمها للتعبير عنها .

سابعاً : التصوف الانطوى

الواقع السينكولوجية الأساسية لل النوع الانطوى من التجربة الصوفية ، كما أكدتها الصوفية من السهل جداً - من حيث المبدأ - عرضها . وليس ثمة شك أنها فى جوهرها واحدة فى جميع أنحاء العالم ، وفي جميع الثقافات ، والديانات ، والبلدان ، والعصور . وهي وقائع تنطوى على مفارقة غريبة حتى أنها يُغلّفها نيرة الإيمان عندما تنبثق فجأة عند أى إنسان غير مهيأ لها . وسوف أفعل ما فى استطاعتي لمناقشة ما تنطوى عليه من صعوبات ومفارقات بطريقة منصفة و شاملة ، غير أن أول ما ينبغى أن نبيّنه هو الواقع المزعومة التى يرويها المتتصوفة أنفسهم بلا تعليق وبغير إصدار حكم عليها .

افرض أن شخصاً استطاع أن يوقف منافذ الحواس الحسدية حتى أن الإحساسات لم تستطع بلوغ الوعى ، سوف يكون ذلك سهلاً فى حالة العينين ، والأذنين ، والأنف ،

واللسان . لكن على الرغم من أن المرء يستطيع أن يغلق عينيه وأذنيه ، فإنّه لا يستطيع بهذا المعنى الحرفي أن يوقف حاسة اللمس ولا الإحساسات العضوية . ومع ذلك فهو يمكن استبعادها من الوعي الصريح . فـأى لاعب كرة يعرف أن من الممكن أن يتلقى ضربة قوية أو ركلة ، أو حتى أن تحدث له بعض العروج الخطيرة ، لكنه لا يعبر عنها بسبب الإشارة القوية للمباراة ، ولأن ذهنه مستغرق تماما فيما هو أكثر أهمية عند اللاعب في هذه اللحظة - ألا وهو متابعة المباراة . وبعد ذلك تظهر إلى الوعي آلام الكدمات والعروج الأخرى . ولو أراد أحد أن يقول أنه في لحظة العرض كانت هناك آلام في اللاشعور ، فربما كانت تلك طريقة ممكّنة في الحديث ينبغي أن نسوق عنها كلمة . لكن المهم ، على أيّة حال ، أنه لا يوجد شعور بالألم في حالة الوعي . فلا يوجد هنا ، فيما يبدو ، أى مسیر قبلى Apriori يفسر لنا : لماذا لا يستبعد الشخص الذي يستهدف الوصول إلى الحياة الصوفية جميع الإحساسات البدنية من وعيه ، عن طريق التركيز والسيطرة الذهنية .

افرض أن المرء بعد أن تخلص من جميع الإحساسات واصل السير فاستبعد من الوعي جميع الصور الحسية ، وجميع الأفكار المجردة ، وعمليات الاستدلال والإرادة ، والمحتويات الذهنية الأخرى : فـما الذي يتبقى في الوعي بعد ذلك ؟ لن يكون هناك مضمون ذهني أيا كان نوعه بل فراغ وخلاء كامل . ويمكن للمرء أن يفترض قبليا Apriori أن الوعي لابد أن يختفي تماما ، كما أن المرء لابد له أن يخلو إلى النوم أو يصبح بغیر وعي . غير أن الصوفية من النوع الانطولوجي - آلاف منهم في جميع أنحاء العالم - يؤكدون بإجماع أنهم بلغوا تلك الحالة من الفراغ الكامل للمحتويات الذهنية الأخرى ، لكن ما حدث بعد ذلك يختلف أتم الاختلاف عن الانزلاق إلى اللاشعور . بل على العكس أنّ ما ينشق هو حالة من الوعي العاشق - وهي " خالصة " بمعنى أنها ليست وعيا بـأى مضمون تجريبي ، فليس لها أى مضمون سوى ذاتها .

وما دامت التجربة ليس لها أى مضمون ، فإن المتصوفة كثيراً ما يتحدثون عنها على أنها خواء أو عدم . لكن على أنها أيضا الواحد ، وعلى أنها اللامتناهـى . أما القول بأنه لا توجد فيها موجودات جزئية فهو نفسه القول بأنه لا توجد فيها تمييزات ، أو أنها وحدة

لا تمايز فيها ولا اختلاف . ومادام لا يوجد فيها كثرة فهى الواحد . والقول بأنه لا توجد تميزات لا فيها ولا خارجها ، فهو يعني أنه لا يوجد فيها حدود فاصلة بين شئ وشئ آخر . فهى من ثم بلا حدود أو هي اللامتناهى .

وتكون المفارقة هنا فى أنه لابد أن تكون هناك إيجابية ، ومع ذلك فهى بغير مضمون إيجابي ، فهى فى آن معًا تجربة بشئ ما وبالعدم .

إن لوعينا اليومى المألف باستمرار موضوعات قد تكون موضوعات مادية وقد تكون صوراً أو حتى مشاعرنا وأفكارنا التى ندركها عن طريق الاستبطان ، أو التأمل الذاتى . افرض ، إذن ، أننا محظوظاً من الوعى جميع الموضوعات المادية والذهنية ، فسوف نجد أن الذات عندما لا تكون مشغولة بإدراك موضوعات معينة ، فإنها تكون على وعي بذاتها . أعني أنّ الذات نفسها تبشق . فالذات عندما تخلص من جميع الموضوعات والمحفوظات السيكولوجية ، فسوف تكون وحدة من تنوع الوعى امْحى منها التفرغ ذاته . وذلك يشبه - فيما ييلو - قولنا أننا لو حردنا جميع الأجزاء من كل أو وحدة تتضمن كثرة من الأجزاء ، فلن يبقى عندنا سوى الكل الفارغ أو الوحدة الخالية . وهذه عبارة أخرى تتطوى على مفارقة .

يمكن للمرء أيضاً أن يقول أن الصوفى يتخلص من الأنـا التجـريبـية ، وعندـئـذ تـبـشقـ إـلـى التـورـ الأنـاـ العـالـصـةـ التـيـ كـانـتـ مـحـبـتـةـ عـادـةـ . إنـ الأنـاـ التجـريـبـيةـ هـىـ مجرـىـ الـوعـىـ أوـ الشـعـورـ ، أماـ الأنـاـ العـالـصـةـ فـهـىـ الـوـحدـةـ التـيـ تـحـتفـظـ بـمـحرـىـ الـوعـىـ بلاـ انـقـطـاعـ . وهذهـ الـوـحدـةـ التـيـ لاـ تـماـيزـ فـيـهاـ وـلـاـ اختـلـافـ هـىـ حـوـهـ الرـجـبـةـ الصـوـفـيـةـ الـأـنـطـوـاـئـيـةـ .

وذلك كله يتناقض تماماً في فقرة شهيرة من " ديفيد هيوم " الذى كتب يقول : " إنـىـ كلـمـاـ أـوـغـلـتـ دـاخـلـاـ إـلـىـ صـمـيمـ ماـ أـسـمـيهـ "ـ نفسـىـ "ـ وـجـدـتـنـىـ دـائـمـاـ أـعـشـ عـلـىـ هـذـاـ الإـدـرـاكـ العـزـىـ أوـ ذـاكـ أـعـنىـ هـذـاـ المـضـمـونـ الـذـهـنـىـ العـزـىـ أوـ ذـاكـ :ـ كـالـحرـارـةـ أوـ الـبرـودـةـ أوـ الـقـلـلـ أوـ الـحـبـ أوـ الـكـراـهـيـةـ أوـ اللـذـنـةـ أوـ الـأـلـمـ " .. لـكـنـىـ لـاـ أـسـتـطـعـ أـبـداـ أـنـ أـمـسـكـ بـ "ـ نفسـىـ "ـ فـىـ أـىـ

وقت بغير إدراك ما ، كما أني لا أستطيع أبداً أن أرى شيئاً على الإطلاق فيما عدا ذلك الإدراك .. " واستنتاج هيوم من ذلك أنه لا يوجد شيء اسمه النفس أو الأنا ، وإنما الشخص " ليس شيئاً آخر سوى حزمة أو مجموعة من الإدراكات المختلفة .. " (١) أعني أنه ليس شيئاً سوى مجرد الوعي أو الشعور . والأنا التي ينكرها هيوم هي بالطبع الآنا التي ينظر إليها على أنها جوهر في حين أن ما يوكده الصوفى هو الأنا بالمعنى الذى ذكره كانط لما أسماه بالوحدة الترسندتالية للإدراك الباطن " .

كيف يمكن بلوغ تلك الحالة السيكولوجية الغريبة غير العادية التى يصفها المتصرف .. ؟ لقد اكتشفت فى الهند قبل عصر الأوبنساد الطرق والأساليب الفنية لبلوغ تلك الحالة وتم التدريب عليها بتفاصيل كبيرة . وهى تشكل التدرييات والأسواع المختلفة من اليوجا Yoga (٢) . وبغض النظر عن التمارين البدنية المعينة فان كلامنا قد سمع على الأقل عن تمارين التنفس عند هذه المدرسة - وهى تعتمد على بذل جهود ضخمة ومتصلة بضبط النهن وتمرينه . وهناك طرق عند المتصرفون الغربيون منها " التوقف عن التفكير " أعني استبعاد الإحساسات ، والصور ، والتفكير التصورى وما إلى ذلك - لا تختلف فى أساسها عن الطرق الشرقية .

ويؤكد المتصرفون المسيحيون بالطبع على الصلاة ، أو " التضرع " . فالقديسة تريزا تصف فى سيرتها الذاتية المراحل المختلفة " للضراعة " بتفصيل شديد ، وكذلك يفعل عدد آخر من المتصرفين المسيحيين . غير أن الصلاة إذا ما فهمت فهما سليماً لا تعتمد على التماس العطايا ، وإنما هي جهود مضنية للوصول إلى تجربة مباشرة مع الله ، وهى تسمى فى

(١) ديفيد هيوم " رسالة فى الطبيعة البشرية : الكتاب الأول فقة ٦ (المولف) .

(٢) يوجا Yoga كلمة سنسكريتية معناها " النير " أو " الاتحاد " . وقد نشأت مدرسة هامة أثّرت بقوة فى الفكر الهندى . نصوصها الأساسية هي " سوترايوجا " جانبها العملى أهم من النظرى وهو يتلخص فى ضبط النفس والعلوم فى وضع معين ، والامتناع عن ممارسة الجنس .. الخ (المترجم) .

حالة الوجود الصوفى . والاتحاد بالله لا يحدث عادة ، تبعاً للتأويل المسمى ، إلا بعد التخلص من جميع المحظيات التحريرية الموجودة في الذهن . وبعد الوصول إلى أرض خالية للذات في الوعي العالص .

وبطبيعة الحال فإنَّ النزع الانطروائى من التجربة الصوفية لا يُكتسب ، عادة ، إلا بعد سنوات طويلة من بذل الجهد ، فهو لا يحدث تلقائياً كما هي الحال في نوع التجربة الانبساطي . ومع ذلك فالتجارب الانطروائية التلقائية التي لا يسعى إليها المتصلون تحدث أحياناً ، ومنها حالة ج . أ . سيمونز التي سوف ذكرها فيما بعد .

علينا الآن أن نعرض نماذج لمثل هذا النوع من التجارب اختبرناها من آداب مجموعة من الثقافات المنتشرة انتشاراً واسعاً ، ومن عصور مختلفة ، وبلدان متعددة بقدر المستطاع ، بهدف اكتشاف خصائصها المشتركة . وسيكون من المناسب أن نبدأ من الهند القديمة . وسوف نبدأ ، كالمعتاد ، بأوصاف الحالات الصوفية التي قدمها أشخاص عاشوا قبل فجر العلم والاهتمامات الحديثة بعلم النفس بفترة طويلة . والعبارات التي أحذناها من "الأوبنشاد" مبتسرة وقصيرة جداً . ومن هنا فإننا يمكن أن نلقي عليها الضوء من الأوصاف الأكثر تفصيلاً عند كتاب محدثين من أمثال "ج . أ . سيمونز" والنص التالي مأخوذ من "ماندو كيا أو بنشاد" . ولقد بدأ مؤلفو "الأوبنشاد" بذكر أنواع من الحالات الذهنية العادية ، يقظة الوعي ، والاحلام ، والنوم بلا أحلام ، ثم استمروا في الوصف قائلين :-

و "الحالة الرابعة كما قال الحكم .. ليست معرفة الحواس ، كلا ، وليس المعرفة النسبية ، ولا المعرفة الاستدلالية . إنَّ الحالة الرابعة تحاوز الحواس ، وتحاوز الفهم ، وتحاوز كل إنطباع . إنها الوعي الموحد العالص الذي يمحى فيه إدراك العالم وما فيه من كثرة إمحاء كاملاً . وهي سلام لا يمكن وصفه ، إنها التغير الأقصى ، وهي الواحد الذي ليس له ثان ، إنها الذات أو الأننا .. " (١) .

(١) الأوبنشاد - مرجع سابق ص ٥١ (المؤلف) .

ويمكن أن يشير تعبير " كما قال الحكم " إلى أن أول من أحضر هذه " الأوبنشناد " إلى الكتابة لم يدع أن ما يصفه هو تجربته الشخصية . وإنما هو ينسبها إلى " الحكم " الذي يعني بالتأكيد في هذا السياق الرجل المستثير الذي يعرف مباشرة هذا النوع الرابع من الوعي . وحتى إذا كانت الفقرة تعبر عن وصف تقليدي ، فإن ذلك لا يقلل ثقتنا فيها ، لأنها تتفق لا فقط مع روح التصوف الموجود في الأوبنشناد ، بل مع أوصاف التصوف الانطروائي في كل مكان ، على نحو ما سنرى فيما بعد .

لاحظ أنه يقال عن التجربة إنها " تجاوز إمكان التعبير عنها " فهي فوق الوصف بل هي - أكثر من ذلك - " سلام لا يوصف " . وهكذا يكون لدينا خاصيتان تشتراك فيها التجربة الانطروائية مع النوع الثاني من التجربة الانبساطية ، وهما أن التجربة لا يمكن أن توصف ، ثم الغبطة أو السلام . وهي ليست " معرفة الحواس " . وينبغي أن لا نأخذ كلمة " المعرفة " بمعناها الضيق ، الذي تستعدهما فيه عادة . وإنما على أنها تشتمل أى إدراك أووعي . والحالة الرابعة ليست حالة إحساس ، لأن الإحساس مستبعد منها وهذا واضح من القول بأن " إدراك العالم ، وإدراك الكثرة قد محيا . وليس ذلك فحسب بل إنهاء " تجاوز الفهم " . ولاشك أننا لابد أن نكون حريصين قبل أن ننسب للراهب الهندي القديم التفرقة بين الأبستمولوجيا الحديثة وعلم النفس . لكننا نجد فى جميع أنواع الكتابات الصوفية ، القديمة والحديثة ، أن " كلمة " مثل " " الفهم " والتى يمكن أن تترجمها هنا بالكلمة الانجليزية " عقل " أو " ذكاء " أو " قدرة عقلية " (١) . وهى تستعد لنعنى ملكة التفكير ، بمعنى الفكر التجريدي أو الفكر التصورى كملكة متميزة عن الإحساس . نجد خلال الكتابات الأدبية أن الفكر والفهم مستبعدان بهذا المعنى من مجال الوعي الصوفى . وأنا شخصياً ليس عندي أدنى شك أن هذا هو معنى عبارة " يتجاوز الفهم " . والمقصود بالضبط هو أن هذه الحالة الرابعة للوعي لا يمكن بلوعها إلا بالتعلق من المفاهيم والتصورات مثلما يتخلص من الإدراكات الحسية والصور الحسية . وفضلاً عن ذلك فإن الفقرة تقول أن هذه

(١) يستخدم المؤلف هنا ثلاث كلمات يصعب نقل الفروق الدقيقة بينها وهي Intellect, Reason, Intelligence (المترجم) .

الحالة الرابعة ليست "معرفة نسبية" (أى أنها ليست معرفة بالعلاقات) ولا هي معرفة استدلالية . وهكذا تؤكد الفقرة أنها ليست الوعى المجرد للعقل .

وأول عبارتين في الفقرة سليمان ، فهما تقولان ما ليست عليه التجربة . ثم تستمر الفقرة لتخبرنا بطريقة إيجابية ما هي التجربة . فهى "الوعى المُوحَّد الخالص" ، وهى "خالصة" لأنها خالية من كل مضمون تجربى ، وهى "موحّده" لأنها تحتوى على الكثرة . ومن ثم فهى "الواحد" ، وهى الواحد الذى ليس له آخر ولا ثان . وهى الوحدة التي لا تمایز فيها ولا اختلاف . وهى ، أخيراً ، الذات .

والعبارة التي تقول أنها الذات أو الأنا ترافق قولنا - في المصطلحات الميتافيزيقية الغربية - أنه الأنا الخالص الذي أنكر هيوم وجودها والذى ينكرها أيضاً معظم التجاربيين المحدثين . فالأننا التجربى قد جُرد من كل محتوى تجربى ، وما يتبقى هو الوحدة العارية للأنا الخالص . غير أن كلمة الذات أو الأنا كما يستخدم في الأوبنشناد - والنص المقتبس نموذج وليس استثناء - ذات معنى مزدوج . إننى أنا الذى وصلت إلى أناي الخالص . لكنها أيضاً الذات الكلية أو الكونية التي هي الواقع الحقيقى النهائى أو المطلق للعالم . وهذا المعنى المزدوج يرجع إلى خلط في الفكر أو اختلاط في اللغة . وهو متعمد . السبب أنه طبقاً للثانوية (١) ، فإن تأويل الفيدانتا Vedanta (٢) لهذه التجربة هو أن الذات الفردية والذات الكلية ليست موجودتين منفصلتين وإنما يتحدا في هوية واحدة . فأنا الذات الكلية أو الأنا

(١) يستخدم المؤلف هنا كلمة Advato وهي تعنى اللثانوية أو الواحدية ، وتغير عنها مدرسة من مدارس الفيدانتا في الهند التي ترفض الثانوية وترى أن الواحدية هي الحقيقة النهائية . وقد نشأت في القرن السابع الميلادي (المترجم) .

(٢) الفيدانتا Vedanta أجزاء من الأوبنشناد تشمل على ستة مذاهب مُدفَّع إلى إزالة الألسم بواسطة "اليوجا" - والمصطلح يعني باللغة السنسكريتية - أي الهندية القديمة - "حامية الفيدا" (المترجم) .

الكلى ، وهذه الهوية بين أناني الحالص ، وأنا الكون الحالص الذى إنكشف في الوعى الصوف هو المرادف في الأوبنشناد ، لاعتقاد المتصوف المسيحي أنه بلغ في التجربة الصوفية مرحلة "الاتحاد بالله" . والتأويلي المسيحي للتجربة الانطوانية بوصفها الاتحاد مع الله ، والتأويلي الهندوسي لها بوصفها هوية مع الذات الكلية (١) ليسا تأويلين متحددين . لكنهما مع ذلك مرتبطان أوثق ارتباط الواحد منهما بالآخر ارتباط الترافق أو التطابق . والفرق بينهما هو أننا بينما نجد أن مؤولى **القىدانتا** اللاتانية للتجربة على أنها هوية دقيقة مع الموجود المطلق ، نجد أن المسيحية - متفقة في ذلك مع ديانات التالية الغربية الأخرى ، مع الإسلام واليهودية - تصر على أن "الاتحاد" لا يعني الهوية بل شيئا أقل من ذلك - وهي مسألة سوف ندرسها فيما بعد في هذا الكتاب .

في دراستنا للتتصوف الانبساطي جعلنا أول نموذج ندرسه عبارة إيكهارت المضغوطة إلى أقصى حد ، ولم نقدم لها أية تفصيلات ، بل أكتفينا بعظام التجربة عارية إن صح التعبير . وحاولنا ، عندئذ ، توضيحها وتكميلها بتفصيلات أكثر من الوصف **السيكلوجى** لنوع التجربة ذاتها الذى قدمه عقل معاصر . وسوف نأخذ بنفس النهج . لقد بدأنا بفقرة موجزة غير مفصلة مأخوذة من "ماندوكا أوبنشناد" ، وكنا نأمل أن تساعدنا المقارنة بين هذه الفقرة وبين تجربة أديب في القرن التاسع عشر "هو" ج . م . سيمونز "في ملء الثفرات . والفقرة المأخوذة من "سيمونز" اقتبسها وليم جيمس في كتابه "صنوف من التجربة الدينية" (٢) . وسوف نلاحظ أن التجربة أتت إلى "سيمونز" دون أدنى جهد من جانبه ، فكانت تلقائية تماما فهو لم يسمع إليها . ويلاحظ المرء أيضا أنها ليست حادثة معزولة في

(١) بروفسور ر . س . زينر ، في كتابه "التصوف" مطبعة جامعة اكسفورد عام ١٩٥٧ (المؤلف) .

(٢) وليم جيمس ، مرجع سابق ص ٣٧٦ . وقد اقتبسه جيمس من كتاب هـ . ف . براون "ج . أ . سيمونز : سيرة حياة" ، لندن عام ١٨٩٥ ، ص ٢٩ - ٣١ . وهناك تجربة مماثلة ذكرها مارتن بوبر في صفحة ١٥٥ ، رغم أنها اقتبست هناك في سياق مختلف . لكن يمكن استخدامها في إلقاء الضوء على نصوص "ماندوكا أوبنشناد" . (المؤلف) .

حياته ، وإنما حدثت له مرات كثيرة . وهو لم يعط تجربته أى تأويل ديني خاص بأى معنى لهذا المصطلح . فهو مثلاً لم يستخدم لفظ " الله " . وكانت روايته على النحو التالي :-

" فجأة في الكنيسة ، أو مع رفاق ، أو وأنا أقرأ ... شعرتُ باقتراب حالة نفسية استولت على ذهني وإرادتي على نحو لم أستطع مقاومته . واستمرت ما بدا لي أنه أبدية ثم اختفت في سلسلة من الإحساسات السريعة كنتُ فيها أشبه بمن يفق من تأثير محذر . وأحد الأسباب التي جعلتني أكره هذا النوع من التوبه هو أنسى لم أستطع أن أصفها لنفسي . ولا أستطيع حتى الآن أن أجد الكلمات التي تجعلها واضحة ومحومة . فهي تعتمد على محو تدريجي وان كان سريعاً ; للمكان ، والزمان والإحساس . ولعوامل متعددة في التجربة . كانت تصيب بصيغتها ما نحب أن نسميه ذاتياً . وبمقدار ما تطرح هذه الحالات من الوعي المعتاد ، يكون الشعور بالوعي الجوهري الكامن كييفاً . وفي النهاية لا يبقى شيء سوى الذات المجردة العالقة المطلقة . ويصبح الكون بغير شكل خالياً من المضمون . غير أن الذات تبقى قائمة ، مرعبة في توقدها العارم ... وبدأت العودة إلى الحالات العادية لموجود واع باكتشافى أولاً لقدرة اللمس ، ثم بالتدفق التدريجي السريع للإطباعات والاهتمامات اليومية . غير أن لغز ما يسمى بالحياة بقى بغير حل ، ولقد كنتُ ممتناً بعودتى من هذه الهاوية ... ولقد تكررت هذه التوبة لكنها كانت تقل في تردداتها حتى بلغت سن الثامنة والعشرين . وكثيراً ما سألتُ نفسي بعد يقطلى من هذه الحالة التي لا شكل لها لموجود واع عار ، ما هو الواقع أو اللاحقيقة - أهـر الذات الشاكـة الفارـغـة التي تـتابـها تـوبـة من العنـون ... أم هذه الفـواـهـرـ الـسـحيـطـةـ بهاـ " [التشديد على الكلمات من عندي] .

ولقد علق بروفسور " زينر " على هذه الفقرة ببعض الملاحظات فقال أنها متأثرة بالفكر الهنلوي ، وربما كانت اللغة متأثرة بهذا الفكر . لكن ليس ثمة مبرر للشك في صحة وصف هذه التجربة . لقد تأثر المتصوفة المسيحيون بمتصوفة مسيحيين آخرين من حيث اللغة التي يستخدمونها . لكن ليس ذلك مبرراً للشك في صحة أو صافهم .

إن " تجربة " سيمونز " من جميع العوائق الهامة توازى التجربة التي وصفتها " الأوبنشاد " ، كما توازى ، كما سرى فيما بعد ، جميع التجارب النموذجية عند المتصوفة

المسيحيين وال المسلمين . لكنها في جوانب أخرى معينة ليست نموذجية وهي تكشف عن سمات فردية خاصة "سيمونز" . ولو بدأنا بالسمات الأخيرة ، لوجدنا أن التجربة غير عادمة لأن سيمونز كرهها ، وكان ممتنًا لانقضائها . ومن ثمّ فهي تفتقر بوضوح إلى عنصر الغبطة ، والسلام ، والنشوة ، التي هي خاصية مشتركة في جميع الحالات التي عرفتها . وسمة أخرى هي غياب الاقتناع القوى بالواقع الموضوعي . فقد ظل شاكاً بالنسبة لهذا الواقع . وسمة ثالثة هي أن التجربة لم تعطه أي شعور بمعنى الحياة .

أعود الآن إلى دراسة الشخصيات المشتركة بينها وبين الفقرة التي اقتبسناها من الأوينشاد . وأعظم الأشياء أهمية بالنسبة لنا أن نلاحظ وأن نؤكد واقعة أن النواة الجوهرية في التجربة الانطروائية ، التي تدور حولها جميع العوامل الأخرى ، متعددة أو هي واحدة في روايات كل من "سيمونز" و "الأوينشاد" . إذ يصفها "سيمونز" في الفقرة التي اقتبسناها بكلمات وضعتنا تحتها خطأً . فهو يصل إلى التجربة بمحو الإحساس ، "عوامل متعددة أخرى في التجربة" وهي عبارة تغطي كل المضمون التجريبي للوعي . فما بقي كان في الواقع عندما ، وهو ما أطلق عليه "سيمونز" ، "الفراغ" ، و "العواء" ، و "حالة لا شكل لها موجود عار" . ورغم ذلك "فالذات تبقى تقدّها العارم" . فهي في الحقيقة "وعي جوهرة كامن" وهي عبارة ترادف في الأوينشاد "الوعي الحالص" . وهي أيضًا "الذات المحردة الحالصة المطلقة" التي بقيت بعد اختفاء كثرة المحتويات التجريبية .

وتتسم تجربة "سيمونز" بأنها تنطوي على مفارقة ، المفارقة المركزية للوعي الصوفي من النوع الانطروائي . أعني أنه على الرغم من أنها سلبية تماماً ، وغياب محسن ، ومع ذلك فهي تجربة إيجابية . وعلى الرغم من أنها وعي ، فهي وعي بأى وجود حزلي .

قد يظهر سؤال عمّا إذا كان ما كتبه "سيمونز" يؤكد ، أو أنه يتضمن بطريقة غير مباشرة ، ماهر خاصية للتراث الرئيسي المتصرف الانطروائي في الشرق والغرب ، وأنه كان يشعر أن الذات الفردية المحردة التي تنبثق بعد اختفاء الكثرة ، في هوية ، بمعنى ما ، أو متعددة ، مع الذات الكلية للعالم ، أو الواحد ، أو المطلق ، أو الله . وفي اعتقادى أن هذه

الحالة لم يذكرها "سيمونز" بوضوح . لكن كلماته بدت وكأنها تعبّر عن "الوعي العوهرى أو الكامن" ، الذى يحاوز الفردية التى عادة " ما نحب أن نطلق عليها اسم الذات " . وعلى أية حال فلا يمكن أن يكون هناك شك فى أنه مرّ بالتجربة التى ميزها المتضوفة باسم "الذات" التي تتحدد مع الذات الكلية ، أو تشارك فى طبيعتها .

أما بالنسبة للخصائص الباقيه فتحن نرى أن تجربة "سيمونز" يقال عنها إنها لا يمكن أن توصف ولا تقدر أن نفهمها فهما عقليا يقول "لم أستطع أن أصفها لنفسي" ، و "لا أستطيع حتى الآن أحصلها واضحة أو مفهومة" .

ولا بد أن نذكر ، أنتا لسنا في الوقت الحاضر ، تثير أى سؤال حول ما إذا كانت هذه التجارب مثل تجرب "سيمونز" وتجارب مؤلفى الأوبنشناد هى تجارب حقيقة بأى شئ موضوعى . أو ما إذا كانت مجرد هلوسات وهذيان ووهم كما يعتقد المتششك . فتحن الآن معنيون فحسب بوصف وتصنيف التجارب السينكولوجية التي يوكدها المتضوفة ، ثم نسأل السؤال المبدئى عما إذا كان صحيحاً . كما ذهب "برود" وكثيرون غيره ، أن للتجارب الصوفية نواة من الخصائص المشتركة في كل زمان ومكان . وهذا السؤال هو مجرد مقدمة تمهيدية لمناقشة ما إذا كانت - حتى لو كانت هناك مجموعة من الخصائص المشتركة - تصلح كحججة قوية لإيمان بأن المتضوف يصبح على اتصال مباشر بواقع حقيقي موضوعى لا يتصل به غيره من الناس بأية طريقة أخرى .

يسدو من الواضح أنه إذا كانت هناك خصائص مشتركة بين التجارب الصوفية الموجودة في جميع الديانات ، والثقافات ، ومراحل التاريخ ، فإننا لا نستطيع أن نتوقع وجودها في كل مكان موصوفة بنفس الكلمات . ولا بد لنا ، بالتأكيد ، أن نتوقع ، على العكس ، تنوعاً هائلاً في المفردات اللغوية ، والأسلوب ، وطرق التعبير . ومن ثم فلا بد أن نكون قادرين على النفاد من غلالة الكلمات إلى حد التجارب الذي تقلّفه هذه الكلمات . لابد أن نكون قادرين على التعرف على التجربة نفسها رغم وصفها بأنواع مختلفة اختلافاً واسعاً من مفردات اللغة . ومن الضروري أن نذكر ذلك بصفة خاصة عندما ننتقل من

التصوف الشرقي للأوبنشناد إلى جو ديني وثقافة مختلفة أتمَ الاختلاف عند متصوفة المسيحية في العصور الوسطى . والواقع أننا قد ننتهي عندما نجد تشابهاً ملحوظاً بين لغة الأوبنشناد وبين لغة بعض متصوفة المسيحية كلما حصر هؤلاء الآخرين أنفسهم بقدر المستطاع في وصف بغير تأويل . لكن بمقدار ما يدخل هذا التأويل إلى الوصف ويتجاذب فيه فسوف تميل مفردات اللغة التي يستخدمها الهند إلى الانحراف جزرياً عن ألفاظ المسيحيين .

وسوف أنتقل الآن إلى نماذج مسيحية للوعي الصوفي من النوع الانطوائي ، ثم إلى نماذج بعد ذلك من ثقافات أخرى ، وربما بدأنا بمتصوف كاثوليكي من العصور الوسطى هو "جان فان روز بروك" (١٢٩٣ - ١٢٨١) . الذي أخضع كل كتاباته لحكم الكنيسة الأخير . كتب يقول :-

" الرجل الذي يعاين الله ... يستطيع دائماً أن يدخل عارياً غير مقل بالصور ، إلى ذلك الجزء العميق من روحه . وسوف يجد أنه اكتشف النور الأزلية .. إنها [هذه الروح] لا اختلاف فيها ولا تمايز ، ومن ثمَّ فهي لا تشعر بشيء سوى الوحدة .

باستثناء تأويل التجربة الصوفية تاليتها ، على أنها معاينة الله . فإن بقية هذا الاقتباس ، يقترب من التجربة الصوفية الحالصة غير الموقولة على نحو ما يمكن المرور بها . وهناك خاصية أكدتها "روز بروك" هي أن التجربة كانت بغير صور ، وهو يعني بهذه الكلمة ما يعنيه معظمنا في يومنا الراهن أعني الصور الحسية التي يقول بها كثيرون بوضوح في فقرات مماثلة . فهو يقول أنَّ التجربة " لا تمايز فيها ولا اختلاف " . ومن ثمَّ فلا توجد فيها كثرة ، ولا " عوامل متعددة من العوامل التي نحددها في تحاربنا المألفة التي تشتمل ، بالطبع ، على إحساسات وأفكار ، كما تشتمل كذلك على صور . ومن هنا فإنَّ الروح " لا تشعر بشيء سوى الوحدة " التي هي في الوقت ذاته متحدة في هوية واحدة " مع ذلك الجزء العميق من الروح " أي الذات أو الأنما الحالصة . وتظهر المفارقة الأساسية للوعي الانطوائي في قوله بأن هذه الوحدة فارغة وبلا مضمون وهي مع ذلك " النور الأزلى " . فإذا ما قارنا ذلك بالفكرة المقتبسة من " الماندوكا أوبنشناد " . لرأينا أن التجربتين المدونتين ، واحدة لمتصوف هنلوسي ، والثانية لمتصوف كاثوليكي متهدتان تماماً . ولا بد لنا أن نلاحظ أيضاً أن قديس

العصور الوسطى كان بالطبع يجهل جهلاً تاماً وحوداً تجربة هنلوسية من هذا النوع ،
بحيث لا يوجد أدنى احتمال لتأثيره بها .

وكتب "روز بروك" في مكان آخر :

"إنَّ أمثال هؤلاء الرجال المستنيرين ، أصحاب الروح الحر ، يرتفعون فوق العقل ،
إلى رؤية عارية لأصوات فيها ، حيث تعيش الاستدعاءات الأزلية التي تحذبه نحو الوحدة
الإلهية" (١) . [التشديد من عندي] .

ويتحدث "روز بروك" في مكان آخر عن الرجل المستني "الذي لا تعوقه عوائق من
الصور الحسية" (٢) . وبذلك يجعل ما يقصده من "الصور" يتجاوز أي شك . ونحن
نلاحظ في النص الذي اقتبسناه الآن تواً أن ماهية التجربة تكمن في هذه الرؤية العارية العالية
من الصور ، هي العثور على الواحد ، أو الوحدة المطلقة ، التي تتحد هنا مع الألوهية .

يكتفى ذلك بالنسبة لرواية "روز بروك" عن التجربة ذاتها . ودعنا الآن نرى ما الذي
فعله بها عندما أولها من منظور اللاهوت المسيحي :-

"هناك يحدث اتحاد لا تماثل فيه . ويحدد المستنيرون في داخل أنفسهم تأملًا
جوهريا ، يفوق العقل ، ويتجاوز العقل ، ويحلدون ميلًا خصباً ينفذ في كل حالة وفي كل
وجود . ينغمون في هاوية من الغبطة بلا قرار ولا مهرب منها حيث توجد طبيعة
ثالوث الأشخاص الثلاثة الإلهيين ، في الوحدة الجوهرية . انظر إلى هذه الغبطة أنها واحدة
وبلا طريق حتى أنها فيها .. تتوقف جميع التمييزات الإنسانية وتتلاشى ، .. ويتحول كل نور
فيها إلى ظلام حالك . وهناك في الأشخاص الثلاثة يكون مكان للوحدة الجوهرية ، ومستقر
بلا تميزات ... لأن هذه الحالة من الغبطة ، من البساطة والوحدة لدرجة أنه لا الأب ،

١) المرجع السابق "كتاب الحقيقة العليا" الفصل التاسع (المولف) .

٢) المرجع السابق "تربيع الزواج الروحي" الكتاب الثاني الفصل الرابع عشر (المولف) .

و لا الروح القدس يتميّزون بوصفهم أشخاصاً (١) . [التشديد على الكلمات من عندي] .

وقدر كبير مما ورد في هذه الفقرة هو ، مرة أخرى ، وصف ع الحالن للتجربة . ويفيد ذكر التأويل المسيحي بعد ظهور فكرة التثليل . وتحدد الوحدة العاربة التي لا تميّز فيها ولا اختلاف مع واحديّة الألوهية قبل أن تميّز هذه الواحديّة وتتحلّى في الأشخاص الثلاثة . فهي الوحدة الكامنة خلف الأشخاص الثلاثة . تماماً كما تميّز فكرة الألوهية عند "إيكهارت" عن فكرة الله . فإذا عدنا إلى الأوصاف غير المولدة ، نسبياً ، من هذه الفقرة ، لوجدنا أنه لا توجد عناصر جديدة تكشف أمامنا ، بل مفردات لغوية جديدة وغريبة في تجربة "روز بروك" تحتاج إلى تفسير .. فالوحدة التي لا تميّز فيها ولا اختلاف تُسمى "الهاوية بلا قرار" و "الهاوية" و "الهوة السحرية وهي كلمات كثيرة ما تردد على ألسنة المتصوفة المسيحيين لمعنى اللامتناهـى . وهي ترتبط هنا "بالعمق الذي لا قرار له" ، ولذلك أن تقارن ذلك بنفس الكلمات التي استخدمها "بوهيمى" ، "فاللاطريق" يعني اللامتناهـى ، مادام الطريق يعني الدرب في المكان : والدرب هو خط حدود وتميّز . وللواحد نفس المعنى فهو يؤكد غياب الثنائية والتقطیم . ونحن نلاحظ في تجربة الوحدة "أن أي تميّز إنساني يتوقف ويختفي" . وعبارة "يتتحول كل نور إلى ظلام حالي" تدخل مجموعة جديدة من الاستعارات المشتركة ، للمتصوفة المسيحيين ، لكنها لا تدخل أي معنى جديد جدة حقيقة . فالظلام محاز يدل على غياب أي تميّز . وربما كان المحاز مشتقاً من واقعة أن جميع التميّزات البصرية تختفي في الظلام . قارن ذلك بالعبارة التي وردت في أول نص اقتبسناه من "روز بروك" عندما تحدث عن الإنسان الذي يعاين الله ويدخل في وحدة بلا تميّز أو اختلاف "يجد [هناك] انكشافاً للنور الأزلـى" . وليس ثمة تناقض (فيما عدا ما هو موجود بالفعل في المفارقة الأساسية لتجربة العواء السليـبي) . والقول بأن الله هو النور هو محاز شائع للتعبير عن خبريته وغبطته . أما القول بأنه ظلام فهو لا يشير إلا إلى غياب التميّزات . إنَّ المحازين في التصوف المسيحي كثيراً ما يشقان طريقهما قسراً

(١) المرجع السابق ، كتاب الحقيقة العليا ، الفصل الثاني عشر (المؤلف) .

لإحداث المفارقة . وهكذا يتحدث سوزو Suso عن الرؤية السعيدة بوصفها "الغموض المثير للدوار " . والصمت مجاز آخر كثيراً ما يُستخدم للدلالة على انعدام التميزات (١) .

لا أستطيع أن أحجم عن اقتباس فقرة واحدة أخرى من "روز بروك" ، وهي لا تعلمنا أي شيء جديد من الناحية الجوهرية . لكنني أقتبسها ، أساساً ، لما في لغتها من جمال شعرى :-

"اللاطريق الصحيح لله ، مظلم للغاية ، ومطلق للغاية ، حتى أنه يتطلع بداخله كل طريق أو نشاط إلهي ، كما يتطلع جميع الصفات التي تنسب للأشخاص الثلاثة ، داخل ثراء الوحدة الجوهرية .. ذلك هو الصمت المظلم الذي يضيع فيه الحبين . لكن لو أنا هيأنا

(١) طبقاً لما يقول "بروفسور زينر" (مراجع سابق ص ١٧٠ - ١٧٤) فإن روز بروك يفرق بين الحالة الطبيعية الخالصة للفراغ الذي لا صور فيه ، والذى - رغم أنه يصاحب إحساس بالسلام والسكون - يمكن لأى إنسان أن يبلغه بدون نعمة من الله ، والوحدة الحقة مع الله التي تفوق الطبيعة . وهو يعتقد أن هناك تجربتين مختلفتين أتم الاختلاف . لم يصل حكماء الأوبنرشاد إلى الأولى منها والمرحلة الدنيا ، في حين أن متصرفه المسيحية بلغوا التجربة الثانية بجهدهم . وهو يخبرنا أن للحب في التصوف المسيحي أهمية قصوى ، بينما لا يجد له ذكرًا في "القديانات" . وبذلك لا يتفق "بروفسور زينر" مع وجهة النظر التي أذهب إليها والتي تقول أن التجربة المتصرفة في "الماندوكا أو بنشاد" هي في عناصرها الجوهرية نفس التجربة الموجودة عند متصرفه المسيحية . لكن حتى لو كان التأويل الصحيح "لروز بروك" أنه يقصد تفرقة التصوف الطبيعي والتصوف الذي يعلو على الطبيعة . لكن الواقع أنه يبقى أن الوصف الفعلى الذي يقدمه للوحدة التي تعلو على الطبيعة بوصفها الوحدة التي لا تمايز فيها ، ولا كثرة ، يظهر من الفقرات التي اقتبسناها أنها تتحدد في هوية واحدة مع الوصف الذي قدمته "الماندوكا أو بنشاد" . والقول بأن متصرفه المسيحية بشددون على الحب في حين أن ذلك لا يذكر في "القديانات" لا يغير شيئاً من هذه الحقيقة . فالانفعالات لا تختلف فحسب بين الثقافات المختلفة ، بل أيضاً داخل الثقافة الواحدة وبين الأفراد المختلفين ، بالنسبة للتجربة الواحدة لأمزاجتهم الفردية . ف"روز بروك" مثلاً يشدد على الحب أكثر كثيراً مما يفعل "إيكهارت" الأقل انفعالاً والأكثر عقلانية ، وهو معاً يؤكدان أن الحب أقل كثيراً مما تفعل القديسة تريزا (المؤلف) .

أنفسنا له .. ، ونزعنا عن أنفسنا كل شيء غير أحاسانا ذاتها ، وحلقنا بعيداً فوق البحار الواسعة ، حيث لا يوجد شيء مخلوق يجذبنا إلى العودة مرة أخرى .. " (١) .

أما " ما يستر إيكهارت " فهو له لغته الخاصة الحديرة بالملاحظة . وإذا ما اعترفنا الآن بأن ماهية الوعي الصوفي الانطوائي تكمن في تحاوزه لكل محتويات الذهن من الإحساسات ، والصور ، والمفاهيم ، وأية مواد تجريبية أخرى ، وبذلك يصبح وحدة تمحى منها كل كثرة وتمايز ، ونحن نجد عنده فقرات لا حصر لها توكل ذلك وإليك فقرة منها :- " وبهذه الطريقة تدخل الروح إلى الثالوث المقدس ، لكنها قد يكون أكثر غبطة لو أنها سارت أبعد من ذلك إلى الربوبية الفارغة التي يعد التثبت كشفا لها . ويتوقف النشاط في هذه الربوبية الفارغة ، وعندئذ تكون الروح أعظم اكتمالا ، عندما يلقي بها في صحراء الربوبية . حيث لم يعد هناك لا نشاط ولا صور حتى أنها تغوص في تلك الصحراء وتضيع فيها وحيث تتدمر هويتها " (٢) .

وكلمات " الفراغ " و " الفاصل " و " الصحراء " هي المحاذات المحببة عند إيكهارت وغيره من المتصوفة الكاثوليك في القرن الثالث عشر . وكلمة " الفارغ " تعني " العالي " أعني أنه بلا تميزات . وتحمل كلمة " الصحراء " المحاجز نفسه . ونحن نجد في هذه التجربة أن الصور أو الأشكال أى الأشياء المتميزة التي لها حدود تفصل بعضها عن بعض ، لاسيما الصور أو الأشكال الحسية ، لم يعد لها وجود بعد ذلك . وليس ثمة نشاط كذلك في هذه الوحدة التي يوحد إيكهارت " ، و " روز بروك " ، بينها وبين الربوبية . مadam النشاط ينطوى على تميزات ، كالتميزات الزمنية مثلا . ولا يمكن أن تكون هناك حركة في هذا العلاء الشامل ، طالما أنه لا يوجد شيء ليتحرك . فالله عند إيكهارت " يفعل ، لكن ليست الربوبية ، حيث الكل في صمت وسكون وظلمام وغياب لكل حركة . ونلاحظ أخيرا القول بأن الروح عندما تدخل الوحدة فإنها " تغوص في تلك الصحراء ،

(١) روز بروك - مرجع سابق " تربيع الرواج الروحي " الكتاب الثالث ، الفصل الرابع (المؤلف) .

(٢) بلاكتي : مرجع سابق ص ٢٠٠ - ٢٠١ (المؤلف) .

وتضييع فيها وحدتها ، وتلمر هويتها " . وطالما أن جميع التمييزات قد امتحت في الوحدة ، فإن التفرقة بين روح المتصوف والوحدة التي داعلها ، والتي يمر بتجربتها ، تكون قد امتحن هي الأخرى . وليس ثمة قسمة للذات والموضوع ، ولا للمحرب والتجربة . وهذا هو السبب في أن التأويلات المسيحية للتجربة على أنها " الاتحاد بالله " ، أو الهندوسية على أنها " الهوية " مع براهمان ، أو مع الذات الكلية .. غير أن التأويل ينطوى على نزاع بين أصحاب التالية ووحدة الوجود ، ولابد أن ننتظر الفحص الأكثر من ذلك حتى تكون مستعددين لمناقشة هذا الموضوع .

والوصول إلى التجربة يتم عند " إيكهارت " عن طريق المنهج المعتمد للوعي الفارغ العالى من جميع المحتويات الحجزية للذهن . ولقد عبر " إيكهارت " عن ذلك بلغته الخاصة على النحو التالي : -

" لو أنك كنت تريد أن تمر بتجربة ذلك الميلاد البطل ، فلا بد لك أن تبتعد عن الحشود كلها .. والخشود هي عوامل النفس ونشاطها : كالذاكرة ، والفهم ، والإرادة وكل تنوعاتها . لابد لك أن تتركها جمياً ، الإدراكات الحسية ، والخيال .. بهذه الطريقة ، وليس بغيرها ، تستطيع أن تمر بتجربة هذا الميلاد " (١) .

وليس علينا أن نشغل أنفسنا في الوقت الحالى بالسبب الذى جعل " إيكهارت " يشير إلى التجربة الانطروائية على أنها " هذا الميلاد " ، أو الذى جعله يسمى الملوكات التهنئة المختلفة كالذاكرة والإدراك الحسى والخيال باسم " عوامل الروح " أو السبب الذى جعله يشير إليها على أنها " حشود " على المرء أن يغادرها . فهو كشاعر فى القرن الثانى عشر له لقته الخاصة . والنقطة التى علينا الالتفات إليها أنه يبدو أنه يقول ، ببساطة ، فى هذه الفقرة أنَّ الطريق إلى التجربة تعتمد على الذهن العالى من كل مضمون تجربى .

(١) المرجع السابق ، ص ١١٨ (المؤلف) .

وما دامت هذه التجربة تخلو من أي كثرة ، فلا تطبيق هنا لمفهوم العدد . وقد لاحظ إيكهارت ذلك فقال :-

"ترقى الروح البشري إلى السماء ، لكن تكتشف الروح التي تسير السماوات .. حتى عندئذ .. فإنها تدفع بقوة في دوامة ، من أصلها نشأت الروح . وهناك لا تكون الروح بحاجة إلى العدد من أجل المعرفة ، لأن الأعداد لا تستخدم إلا في الزمان في هذا العالم الناقص المعيب . فلا أحد يستطيع أن يضرب بعنوره في الأزل دون أن يتعلّص من مفهوم العدد .. ويقود الله الروح البشري عبر الصحراء في وحدته العاشرة التي هي الواحد العالص " (١) .

ونحن نجد في هذا النص مضامين أكثر من تجربة الوحدة التي لا تمييز فيها ولا اختلاف ، فلابد بالضرورة أن تكون " بلا مكان " و " بلا زمان " لأن الزمان والمكان هما الشرطان الضوريان للكثره والتعدد . وهناك فقرات لإيكهارت يعلن فيها أنها لابد أن تتجاوز الزمان لو أنها أردنا أن نمر بتجربة الاتحاد الصوفي مع الله " أو مع الربوبية " وهي فقرات كثيرة ومتنوعة ولا تحتاج إلى أن نقبسها وتلك نقطة اتفاق أخرى بين التصوف الانطولوجي في جميع العصور وفي كل الثقافات ، فالأوبنشناد مثلاً تعلن أن براهمان هو الواحد بغير ثان . وأن هويته مع الأنما الفردية التي تمر بالتجربة هي السر العظيم في العالص الذي تسعى الأوبنشناد إلى أن تتحمّه ، " وهو فوق الزمان ، وفوق المكان " (٢) . وإيكهارت لا يقول هنا أن التجربة بلا مكان وإنما هي فقط بلا زمان . بل إنّ غياب أي ذكر صريح للمكان هو شيء عديم الأهمية .

وقد يزعم زاعم أنه على الرغم من أن " إيكهارت " ، و " وروز بروك " ، يتحدثان عن الوحدة التي لا تمييز فيها ولا اختلاف فلنهمما استثناء . لأن الغالبية العظمى من متصرفه المسيحية لا يتحدثون عنها . إنهم يتحدثون عن تجاربهم على أنها ، ببساطة ، " الاتحاد مع

(١) المرجع نفسه ، ص ١٩٢ - ١٩٣ (المولف) .

(٢) الأوبنشناد ، مرجع سابق . " ستستار أوبنشناد " ص ١٢٤ (المولف) .

الله". فإذا كانت القضية التي تدافع عنها وهي أن التجربة المسيحية هي تاريخياً واحدة مع التجربة التي تذكرها "الماندوكا أوينشاد" لا تقوم إلا على أساس تعرية "إيكهارت" و "روز بروك" فحسب ، فقد يقال إننا انتقينا هاتين الحالتين لأنهما تدعمان حدتنا ، ونتحاولنا نماذج أخرى لا تدعمها . وعليها أن نرد على هذا التقد .

أولاً : علينا أن نشير إلى أن هناك تعبيرات مجازية معينة يستخدمها الصوفية في وصف تخاربهم لا تنحصر في المفردات اللغوية التي يستخدمها "إيكهارت" و "روز بروك" ، وإنما هي عامة وشائعة تقريباً بين متصرفه المسيحية ، ومن بينها كلمات مثل : "الظلم" ، "الفراغ" ، و "العدم" ، و "الصمت" ، و "العرى" ، و "التعزز" .. الخ . وهذه الألوان من المحاز ت تعرض ما يوصف بمصطلحات أكثر دقة على أنه "الوحدة التي لا تمييز فيها ولا اختلاف" . فجميع التمييزات تختفي في "الظلم" ، و "الصمت" هو انعدم الصوت . و "العرى" هو غياب تحلية الكيفيات . وجميع هذه الكلمات تفسر العانب السلبي من التجربة . وهي لها بالطبع جانبها الإيجابي أيضاً ، وهي عندئذ توصف بأنها "النور" وليس الظلم . وهكذا يتحدث "سوزو" عن تجربته بوصفها "الغموض الذي يشير الدوار" وهي عبارة تشتمل ، على نحو مفارق ، على العانبين السلي والإيجابي في عبارة واحدة . والاستخدام العام للمجازات السلبية بين متصرفه المسيحية تشير إلى واقعة أن تجربتهم هي باستمرار وحدة لا تمييز فيها ولا اختلاف على الرغم من أن معظمهم يفضلون استخدام مجازات عينية أكثر من استخدام الوصف الحرف في المجرد .

وليس في استطاعتي أن أ Finch هنا الأوصاف التي قدمها جميع متصرفه المسيحية لتجارتهم . فهناك تقريراً حوالي مائة إسم في قائمة المراجع التي أعدتها " آن فربما تدل " وطبعت في نهاية كتاب " أقلين أنترهيل " في طبعة مرديان اللينة الغلاف . ولا تشمل هذه القائمة بالطبع سوى معظم الأسماء الشهيرة فحسب ، وربما أمكن تركيز الموضوع بطريقة سهلة لو أثنا طرحا هذا السؤال : هل التجربة الانطروائية عند القدسية تزيداً تتحدى في عناصرها

الجوهرية مع تجربة "إيكهارت" وروز بروك أم أنها تختلف عنهما اختلافاً أساسياً؟ لو كانت واحدة فكيف يمكن لنا أن نفسر اختلاف اللغة ، وواقعة أنها لا نسمع أى شيء عن واحدة لا تميز فيها ولا اختلاف في كتابات القديسة تريزا .. إن الحالات الجزرية التي اخترناها للمقارنة ، مثل إيكهارت والقديسة تريزا ، تضع أمامنا أفضل معيار يمكن أن نحدده لهذا الموضوع . إذ سيكون من الصعب التفكير في أى زوج آخر من المتصوفة المسيحيين يختلفان أتمَ الاختلاف أو يكونان قطبيين يختلف الواحد منها عن الآخر في الشخصية ، والمزاج ، والقدرات النهنية ، والمواصفات العامة .

ليس صحيحاً ، بادئ ذي بدء ، أن نقول أنَّ تجربة إيكهارت والقديسة تريزا ليس بينهما شيء مشترك ، لأنهما معاً يتحدثان عن "الاتحاد بالله" ، وذلك شيء مشترك بين متصوفة المسيحية ، وهو جزء من التراث الشائع . ومن الطبيعي أن نفترض أنهم جميعاً يقصدون بها شيئاً واحداً ، مالم يكن هناك دليل إيجابي على العكس . ولو استطاع المرء أن يتخيل أنَّ "إيكهارت" و "القديسة تريزا" قد تقاپلا عبر العصور ، فسوف يكون مدهشاً ، بقينياً ، أن نجد أنهم في حديثهما عن "الاتحاد بالله" يقصدان تجربتين مختلفتين أتمَ الاختلاف وأنهما في الواقع يتحدثان عن أغراض متضادة . وإذا كان هناك بين متصوفة المسيحية مثل هذا النوع من التجربة المختلفة اختلافاً جذرياً التي أطلق عليها بسبب سوء الفهم إسماً واحداً هو "الاتحاد بالله" ، فسوف يكون منهلاً أن هذه الواقعة لم يكتشفها متصوفة المسيحية أنفسهم على الإطلاق . أجل فليس لها ذكر في أى مكان في كتاباتهم . إذ من الواضح جداً أنهم جميعاً يفترضون أن هناك تجربة واحدة عظيمة يشيرون إليها على أنها "الاتحاد بالله" ويعتقدون جميعاً أنهم يشتركون فيها بعضهم مع بعض ، رغم اختلافهم بالطبع في الدرجة .

يفصل بين "إيكهارت" ، و "القديسة تريزا" قرنان من الزمان كما تفصل بينهما مسافة مكانية وثقافية هي التي تفصل بين ألمانيا وأسبانيا . أيعملنا ذلك أكثر استعداداً وقبولاً للإيمان بأنهما يقصدان من "الاتحاد مع الله" تجربتين مختلفتين أتمَ الاختلاف؟ علينا لكي

نعتبر ذلك أن ناقش حالة "القديس يوحنا حامل الصليب" (١) . وأن نستخدمه كحد ثالث أو قنطرة بين الاثنين . والمهم هو أن "القديسة تريزا" ، و "القديس يوحنا حامل الصليب" لم يكونا فقط متصرفين أسبانيين ، وعاشوا في فترة زمنية واحدة مع بعضهما ، لكنهما ارتبطا ارتباطاً وثيقاً في عملهما المشترك وهو إصلاح الأديرة الكرملية (٢) . فقد تعاونا في حركة إصلاح . ويقول "كيرت ف . راينهورت" المترجم الحديث للقديس يوحنا حامل الصليب - "على الرغم من أن يوحنا كان أصغر من الأم تريزا بسبعين وعشرين سنة ، فقد أصبح هو الموجه الروحي لها ، كما أصبح أحد إثنين من كهنة الاعتراف لمائة وثلاثين راهبة في الدير" (٣) .

ليس من المعقول ، أن نفترض في مثل هذه الظروف ، أن تجارت القديسة تريزا و "القديس يوحنا" قد مرا بالتجربة المسمة "بالاتحاد مع الله" لكنهما يقصدان بهذه العبارة أشياء مختلفة أتمَّ الاختلاف ، وأنه بسبب صلتهما ببعضهما ، لم يكتشفا أبداً أن هناك اختلافاً بينهما . والسؤال الآن هو ما إذا كانت التجربة التي مرّ بها القديس يوحنا هي نفسها التي تحدث عنها إيكهارت وأطلق عليها اسم "الوحدة التي لا تمييز فيها ولا اختلاف" لو كان الأمر كذلك فلابد أن تكون القديسة تريزا هي الأخرى قد مرّت بهذه التجربة .

لم يستخدم القديس يوحنا - على قدر ما أعلم - أية عبارة تطابق بالضبط العبارة التي استخدمها إيكهارت . فلم يكن لديه العمق الفلسفى ولا موهبة التفكير المحرد التى كان يتميّز بها إيكهارت . لكنه كان يملك ذهناً أفضل بكثير من القديسة تريزا ، أكثر دربة وقدرة

(١) القديس يوحنا حامل الصليب (١٥٤٢ - ١٥٩١) راهب كاثوليكي أسباني سُجن علة مرات لمحاولته فرض الإصلاحات التي دعت إليها القديسة تريزا ، وكتاباته تصف ما كان يتابه من وجد روحي . يُحفل بهم في ٢٤ نوفمبر (المترجم) .

(٢) نظام من الرهبنة في الكنيسة الرومانية الكاثوليكية أسسه على جبل الكرمل في فلسطين "برثولد" حوالي عام ١١٥٥ ثم انتشر في أوروبا في القرن الثالث عشر . ويكرس أعضاؤه أنفسهم للتبشر واللاهوت الصوفى . وهم يرتدون أردية بيضاء ولهم سموا " بالأخرة البيض" (المترجم) .

(٣) القديس يوحنا حامل الصليب - مرجع سابق - المقدمة ص ٢٠ (المؤلف) .

على التحليل . كما كان يتمتع بموهبة ملحوظة في الوصف السيكولوجي . فقد وصف بنفاذ وثراء في التفصيات ، كيف أن الذهن - لكنه يصل إلى الاتحاد - فلا بد له أن يكتب بداخله جميع الإحساسات ، والصور ، والأفكار ، وأفعال الإرادة . وهي نفسها عملية تفريغ الذهن من كل محتوياته التجريبية التي وجدناها عند إيكهارت ، ومتصرف الأوبنشاد ، بل الواقع عند جميع المتصرفين الذين كانت لهم قدرة عقلية كافية لتحليل عملياتهم الذهنية ، وتحليلها الذهن من كل الصور والأفكار العجزية هو بالضبط عملية محو الكثرة التي تحدثت عنها " الماندوكا أوبنشاد " . لأن الكثرة المشار إليها ليست شيئاً آخرى سوى كثرة الإحساسات ، والصور ، والأفكار التي تتواتي عادة في الوعي . والتبيحة الوحيدة للتخلص من كل محتويات الذهن لا يمكن أن تكون سوى الوحدة التي لا تميز فيها ولا اختلاف " فهي لا تؤدي إلى اللاوعي أو اللامعور " .

وفي استطاعتنا أن نقتبس بعض الفقرات المناسبة من القديس يوحنا تعبر عن وجهة نظرنا :-

" لابد للروح أن تفرغ كل ما فيها من كل تلك الصور والأشكال المتعلقة ولابد أن تبقى في ظلام حalk بالنسبة لكل هذه الأمور .. " (١) .

ولابد للروح أيضاً :

" أن تبقى ساكنة فلا تنخرط في أي تأمل جزئي ، ودون أن تقوم بأفعال أو أن تمارس ملكات التذكر ، والفهم ، والإرادة .. " (٢) .

وهو يخبرنا أننا عندئذ نصل إلى :

١) المرجع السابق ، ص ٥١ (المؤلف) .

٢) المرجع نفسه ونفس الصفحة (المؤلف) .

"اغتراب الروح وانسحابها من جميع الأشياء والصور والأشكال ، ومن تذكرها أيضا " (١) .

ونحن نقرأ في فقرة أخرى :

" كلما تعلمت الروح الاستقرار فيما هو روحى ، توقف عمل الملائكة ، وأفعالها الجزئية مادامت الروح تصبح أكثر وأكثر مجتمعة فى فعل واحد خالص لا ينقسم " (٢) . [التشديد من عندي] . وترتبط عبارة الفعل الواحد الخالص الذى لا ينقسم " إذ لم يكن لها نفس المعنى بعبارة " الوحدة " التى لا تمايز فيها ولا اختلاف ، والاختلاف الوحيد هو فى استخدام كلمة " فعل " غير أن القديس يوحنا - مثل إيكهارت - يؤكد توقف كل نشاط .

وذلك من الدلائل التى يمكن جمعها لليهيمان بأن القديس يوحنا - وربما القديسة تريزا أيضا - قد مرّ بتجربة صوفية هي فى جوهرها نفس تجربة إيكهارت ، فلماذا لم تستخدم القديسة تريزا أبداً مثل هذه اللغة التى استخدمها إيكهارت وتحدث فيها عن الوحدة التى لا تمايز فيها ولا اختلاف ؟ الحراب ، فى رأىي ، هو أنها كانت امرأة تأخذ بالورع المسيحي البسيط إلى أقصى حد ، وبلا أدنى اهتمام بالجانب النظري ، أو التفكير المجرد ، أو التحليلات والتمييزات الفلسفية ، فليس لها القدرة على ذلك . وعبارة " الاتحاد بالله " ليست وصفاً بغير تأويل لتجربة أى موجود بشرى ، وإنما هي تأويل تأليهى للوحدة التى لا تمايز فيها ولا اختلاف . الواقع أن تجربة القديسة تريزا هي نفسها تجربة إيكهارت ، إلا أن القديسة عجزت عن التفرقة بين التجربة والتأويل حتى أنها عندما مرت بتجربة الوعى الصوفى الواحد الذى لا ينقسم قفزت فوراً إلى التأويل المعروف فى المعتقدات المسيحية . وهى من هذه الزاوية لا تختلف على الإطلاق عن النموذج الذى قدمه جون ستيفارت مل " عن رجل الشارع الذى يرى مسطحاً ملوناً لشكل ما ثم يقول على الفور : " إننى أرى أعنى ! " .

١) المرجع نفسه ، ص ٥٨ (المولف) .

٢) المرجع نفسه ، ص ٥٢ (المولف) .

سوف أترك الآن ميدان التصوف المسيحي ، وسوف أحاول أن أبين أننا نحد نفس التجربة الانطروائية بنفس ملامحها الجوهرية في ثقافات أخرى إلى جانب الثقافة المسيحية والهندوسية اللتين درسناهما بالفعل . وسوف نأخذ أفلاطين في البداية كممثل للتصوف في العالم الوثنى . فلم يكن أفلاطين تابعاً لأى مذهب دينى منظم ، وإنما كان يؤمن بمعتقداته وأفلاطون التى سعى إلى تطويرها ودفعها إلى الامام . كتب يقول :-

" في رؤيتنا لأنفسنا هناك مشاركة مع النفس وقد استعادت نقاءها " . وهذا يعني أن الوعي بالأنماط الحالى " قد استعاد نقاوه " ، أعني أنه تحرر من محتوياته التجريبية . ثم يستمر قائلاً :-

" لاشك أنه ينبغي علينا أن لا نتحدث عن الروية ، وإنما نتحدث ، بدل الروية والرأى ، عن وحدة بسيطة . لأننا في هذه الروية لا نميز بين شيئين ، وليس هناك شيئاً . إذ يندمج الإنسان مع الموجود الأعلى ويتحدد به . ففي الانفصال وحده توجد الثنائية . وهذا هو ما يجعل الروية تربك الآباء . إذ كيف يمكن للمرء أن يستعيد أبناء الموجود الأعلى كموجود منفصل بينما قد رآه وهو متعدد مع ذاته ... فقد أصبح الرأى واحداً مع المرئى .. أصبحت وحدة لا اختلاف فيها بينه وبين أى شىء آخر ... وأصبح العقل مغطلاً مؤقتاً ، وكذلك التفكير ، وحتى الذات نفسها استحوذ عليها الله ، فأصبحت فى سكون مطبق ، وهكذا هدا الوجود بأسره ...

تلك هي حياة الآلهة ، أو ما يشبه الآلهة ، والرجال المباركين - التحرر من كل ما هو غريب يزعجنا هنا - حياة لا تجد أية متعة في الأشياء الأرضية . إنها : فرار المتوحد إلى المتوحد " (١) .

هذه الفقرة الشهيرة عينة تامة تقريباً لوصف التجربة الانطروائية التي تذكر بوضوح جميع الخصائص المشتركة لهذه التجربة ، على نحو ما توحد في جميع الثقافات . وما يتتأكد بصفة أساسية هو تجاوز ثنائية الذات والموضوع ، والتفرقة بين الذات الفردية والواحد . غير

(١) أفلاطين - مجموعة مؤلفاته - ترجمة ستيفن ماكينا ، التساعية السادسة ، والتاسعة .

أن صاحب التجربة يقول أيضاً إنه "ليس لديه أى اختلاف لا في علاقته بذاته ، ولا بأى شيء آخر " وهو إنكار واضح لكل تميزات المحتوى التجريبي للوعي . والتجربة لا يمكن وصفها " فهي تربك الأنبياء " . ومن الممتع أن نلاحظ أن أفلوطيين يقدمون مبرراً لعملية عدم إمكان الوصف هذه . فليس السبب هو أن التجربة " منهلة للغاية بحيث لا يمكن التحدث عنها " كمن وقع في الحب أو أية تجربة عاطفية أخرى . وإنما السبب منطقى : إنَّ وصلتك لشيء ما يعني أنه يقف أمامك كموضوع ، تنظر إليه وتفحصه ، وتلاحظ خصائصه . غير أن هذا الشرط للوصف لا يتحقق في حالة تجربة الواحد ، مadam صاحب التجربة قد اندمج فيه وأصبح واحداً معه ، وبلا أى انفصال عنه . أعتقد أنه لابد من تدوين هذا الاستدلال على أنه تأويل أفلوطيين وليس جزءاً من التجربة الفعلية . على الرغم من أنه لابد أن يكون هناك شيء في التجربة أعطى الفرصة لهذا التأويل . وهو ما سوف نحاول أن نكتشفه ، لكن من الواضح أنه يتفق مع كل متصوف عظيم في كل بلد ، وفي كل ثقافة : إن عدم إمكان الوصف المزعوم يرجع إلى نوع من الصعوبة المنطقية الأساسية الكامنة ، ولا يرجع إلى محض الشدة العاطفية أو الانفعالية .

ويبرز أفلوطيين أن العناصر المشتركة الأخرى هي أن التجربة تجاوز مجال الفهم أو العقل وأنها تحلِّب الغبطة إلى أصحابها . كما يمكن فيها أيضاً الشعور الديني بالقدسي أو الإلهي .

يمكن أن نتناول التصور بعد ذلك عند صوفية الإسلام ، فالغزالى العظيم الذى له فى الإسلام مكانة يمكن أن تقارن بمكانة أوغسطين فى المسيحية ، كتب يقول :-

" عندما يدخل الصوفى إلى الوحدة المطلقة الحالصة مع الواحد والتوحد ، فإن الأخلاق تصل إلى نهاية صعودها ورفعتها . فليس ثمة صعود يتجاوزها طالما أن الصعود يتضمن الكثرة .. فهو صعود من مكان ما .. إلى مكان ما ، وعندما تُحذف الكثرة تقوم الوحدة ، وتتوقف العلاقات " (١) .

(١) مارجريت سميث "قراءات في صوفية الإسلام" (المؤلف).

والفقرة التالية مقتبسة من محمود الشبستري (١٣٢٠ م - ١٢٥١) يقول :-

" في الله لا توجد ثنائية . في ذلك الحضور لا توجد " أنا " و " نحن " ، و " أنت " - " أنا " ، و " أنت " ، " ونحن " ، " وهو " تصبح واحدا .. طالما أنه لا يوجد تمييز في الوحدة . إذ يصبح " الطلب " و " الطالب " و " الطريق " شيئاً واحدا " (٢) .

هذا النصان ناقصان من حيث أنها لا يذكران جميع الخصائص المشتركة للتتجربة الانطروائية . لكنهما يذكران العاخصية " التواه " الحوهرية . وأعني بها الوحدة المطلقة التي تستبعد منها كل كثرة . فالغزالى يذكر أنه في التجربة لا توجد علاقات وذلك نتع بالطبع من واقعه أنه لا توجد كيانات متميزة لترتبط في علاقة . ويؤكد محمود الشبستري اندماج الشخصيات الفردية واندماجها مع الواحد ، وهو جانب من التجربة سوف تخصص له عنابة خاصة في القسم الثاني من هذا الفصل . ولو أن القارئ رجع إلى الوراء ونظر في النصوص التي اخترناها من أي يزيد البيسطامي كرسوذج للفة غير النقدية التي كثيراً ما يستخدمها المتتصوفة في عصور ما قبل العلم ، لا يستطيع الآن أن يتعرف على العناصر الحوهرية التي تتوارى في أسلوب سين الطالع ، ولعرف أنها واحدة عند " الغزالى " و " الشبستري " ، وجميع المتتصوفة الانطروائيين الآخرين .

لقد ازورت التراث اليهودي باستمرار عن ذلك النوع من التصوف الذي يزعم بوجود الهوية أو حتى الاتحاد مع الله . وكان تأكيده على وجود هوة عظيمة تفصل بين الله وخلقه .

(١) سعد الدين محمود الشبستري (١٢٥١ - ١٣٢٠ م) (٦٥٠ هـ - ٧٢٠ هـ) متصرف فارسي ولد في شبستر وهي قرية قرب تبريز . كتب " حديقة الورد الصوفية " و " حق اليقين في معرفة رب العالمين " و " رسالة شاهد " أصبح كتابه الأول من الوثائق الكلاسيكية للتصوف الإسلامي في الغرب . ذاتت شروحه على كتاب المشتوى . واستطاع أن يفسر " وحدة الوجود " ، و " نزول الإنسان الكامل وصعوده " . ارتبط اسمه بمصطلحات العشق الرمزي ، ورياضيات الصوفية . وعندما غزا المغول لiran فر إلى بغداد (المترجم) .

(٢) المرجع السابق ، ص ١١٠ .

حتى أن الزعم بوجود اتحاد ، أو هوية ، ينفي تلك الهوية اعترض عليه ، بصفة عامة ، اليهودي المتدينين . ومن ثم فقد كان ذلك التراث فقيراً في نوع التصوف الذي نعرضه الآن . ومع ذلك هناك بعض النماذج يمكن أن توجد عند "الحسدية" (١) المتأخرة على الرغم من أن معظم اليهود المعتدلين ينظرون إليها على أنها هرطقة . ومن ثم فإننا نجد بروفسور "ج . ح شوليم" يقتبس من أحد متصرفه الحسدي قوله :

"هناك أولئك الذين يخدمون الله بعقولهم البشرية . وآخرون يحلقون في العدم . ومن وهب هذه التجربة العليا يفقد واقعية عقله ، لكنه عندما يعود من مثل هذا التأمل إلى العقل ، يجد أنه مليء بما هو إلهي ، وببروعة متدفقة" (٢) .

صحيح أن هذا النص لا يذكر الاتحاد مع الواحد . لكن الكلمة الهامة هي "العدم" ، التي تعني غياب كل كثرة ومن ثم كل مضمون تجربى ، أنها بغير شك العلاء الذى لا تميز فيه ولا اختلاف ، وهو لا يمكن أن يعني شيئاً آخر سوى التجربة الانطروائية الموصوفة وصفاً كاملاً في أنواع أخرى من التراث .

سوف نناقش في قسم خاص مشكلة ما إذا كانت البوذية تقع تماماً خارج المجال الذى يمكن أن يوجد فيه المحور المشترك للتجربة الصوفية أم لا . وما إذا لم يكن ما يُسمى بالتصوف البوذى هو نوع مختلف أتمُ الاختلاف عن النوع الذى ناقشناه ، وليس بينهما شيء مشترك ، أم لا . وذلك لا يشير في الواقع إلا إلى التعاليم البوذية لمدرسة "الهنايانا" التي قيل إنها ، بمعنى أو باخر ، "الحادية" . ومن ثم فخارج نطاقها - في الغرب على الأقل - ينظر

(١) الحسدية من الحسيد بمعنى التقوى وهي فرقه باطنية غnosticية . وإن كان هناك رأى يعتقد أنها الحصيدية من الحميد ، على الرغم أنهم : "البقاء الصالحة التي لم تتمكن منها ديانات ، ولا عادات الأغراط ، ولم تصرفها عن عبادة الله على ملة اليهود" راجع : "موسوعة فلاسفة ومتصرفه اليهود" - للدكتور عبد المنعم الحنفى . مكتبة مدبولى بالقاهرة ، ص ١٠٧ (المترجم) .

(٢) شوليم - مرجع سابق ، ص ٥ .

إلى هذه التعاليم على أنها ديانات متميزة عن الفلسفة . ويصعب أن تathom ظلال الشك نفسها حول " بودية المهايانا " ، لأن " المهايانا " وجدت فائدة كبيرة من استخدام فكرة الله ، أو على الأقل كلمة الله . لكنها تعرض من بعض الجوانب طابع العودة إلى نظرية العالم في فلسفة " الفيدانتا " على نحو ما توجد في " الأوبنشارد " . لقد اتبعت البوذية من الهندوسية ، والهيايانا هي تصورها الميتافيزيقي للحقيقة المطلقة ، على خلاف " المهايانا " التي رفضت كل تأمل ميتافيزيقي على أنه لا غباء فيه . رغم اتفاقها مع " الفيدانتا " في تصور الاتجاهات النهائية نحو اللاشخصية التي يجعل استخدام كلمة " الله " غير ملائمة تماماً . ومن هنا فربما كان من الانصاف أن نتحدث عن " المهايانا " حديثاً مقتضباً ومبيناً تماماً ، وهو كل ما يمكن أن نقدمه في هذا الكتاب .

تظهر في كتابات مدرسة " المهايانا " بجرأة الالتمايز وعدم الاختلاف نفسها التي هي الموضوع المركزي للنوع الانطوائي من التصوف في كل مكان وهي المصدر في تصور سونياتا Sunyata أو " الخواء " الذي هو التصور الميتافيزيقي الرئيسي عند هذه المدرسة البوذية . وينكشف " السونياتا " أو الخواء الحالص في " البرجنا Prajna " أو الوعي الصوفي " . والاقتباسات الآتية مأخوذة من سوترا Sutra (١) . معروفة باسم : " صحوة الإيمان " . تم تأليفها حوالي القرن الأول ، وهي تنسب تقليدياً إلى " أشناجوشا Ashvagosha " ، ماعدا آخر نص فهو مأخوذ من " سوراجاما سوترا " (٢) . وأول نص بعد أن يفرق بين " الوعي الذي يميز - وهو بالطبع ، وعينا اليومي المألوف ، وبين " الوعي الحدسى " أو " ماهية العقل " الذي تكمن الاستنارة في الوصول إليها - يستمر قائلاً :

" لا تنتهي ماهية العقل إلى أي تصور فردي للظواهر ، أو الظواهر .. فهي ليس لها وعي تجزئي ، وهي لا تنتهي إلى أي نوع ذي طبيعة مرغوبة . فعملية التفريز والوعي بها

(١) سوترا Sutra كلمة سنسكريتية تعنى " الخط " ، ثم أصبحت تعنى المخطوط المرشدة - وهي مجموعة من النصوص المادية في الهندوسية والبوذية (المترجم) .

(٢) كما هي في ترجمة دوايت جولدار " إنجليل بودا " من الطبعة الثانية عام ١٩٣٨ (المؤلف) .

لا تظهر إلى الوجود إلا في الموجودات الواقعية التي تعتبر بمحاجات الاختلافات الكاذبة .. " (١) .

لستنا بحاجة إلى تضييع الوقت في إبراز الانتقادات التي يمكن أن توجه إلى هذه الفقرة ، مثلاً : كيف يمكن للوعي العادى أن يظهر نتيجة " للحجيات الكاذبة " للاختلافات ؟ ذلك لأننا لستنا معنيين هنا إلا بروايات الوعي الصوفى الذى يغيب في عمليات التفرد والاختلافات - والتي تتفق في الحال مع بقية تراث التصوف الانطوالى في طابعه المركزى . ونجد أيضاً العبارة الآتية في نفس السوترا : " وتحرر ماهية العقل في حالة الاستئارة من كل طرق التفرد والتفكير الذي يعيّز .. " (٢) .

كما نجد أيضاً :-

" لو كان أى موجود واع قادرًا على أن يبقى متحررًا من كل تفكير يميز ، فإنه سوف يبلغ حكمة بوذا " (٣) .

وتصور سيرانجاما سوترا " بوذا وهو يقول ل תלמידه المقرب " أناندا " : " لو أنك رغبت الآن ، يا أناندا " في فهم أكثر كمالاً للاستئارة القصوى .. فإن عليك أن تتعلم أن تحب عن الأسئلة دون الرجوع إلى التفكير الذي يميز . ذلك لأن التأاجات (٤) .. قد تحرروا من عجلة العود الأبدي : عجلة الموت ثم الميلاد Tathagatas

١) المرجع السابق ، ص ٣٦٤ (المؤلف) .

٢) المرجع نفسه ، ص ٣٦٥ (المؤلف) .

٣) المرجع نفسه ، ص ٣٦٦ (المؤلف) .

٤) التأاجات Tathagatas أو البوذات Budhas (أو المستيرون) هم أولئك الذين وصلوا إلى مرحلة الاستئارة . قارن د. إمام عبد الفتاح إمام " محمل ديانات وأساطير العالم " المجلد الأولي ، ص ٢٢٧ ، مكتبة مدبولى بالقاهرة (المترجم) .

من جديد بهذه الطريقة الوحيدة ، وهى النقاة والاعتماد على عقولهم الحدسية .. " (١) .

يصعب أن تشعرنا هذه النصوص بأنَّ كتبها يصفون تحريرتهم الخاصة ، وقد تكون عبارات من التراث . لكنها لابد أن ترتد إلى تعارض مُرَتَّ بها موجودات بشرية بالفعل ، وهي تكفى لبيان أن نوع التجربة الصوفية التي هي مصدر " لبودية المهايانا " ، لا تختلف في طبيعتها عن نوع التجارب الانطروائية التي وجدناها في الثقافات الأخرى المتحضرة .

وطبقاً لما يقوله بروفسور د . ت . سوزوكي (٢) فإن " سونياتا " أو الفراغ أو العرواء البوذى - تعنى :-

" الفراغ المطلق الذي يحاوز كل أشكال العلاقات المتبادلة .. ففي الفراغ البوذى لا يوجد زمان ، ولا مكان ، ولا صيورة ، ولا أى شئ . فالتجربة الحالصة هي الذهن الذي يرى نفسه على نحو ما يعكس على ذاته ... ولا يكون ذلك ممكناً إلا إذا كان الذهن هو سونياتا ذاتها [أى فراغ تام] - أعني عندما يتخلص الذهن من جميع المحتويات الممكنة إلا ذاته .. " (٣) .

لابد أن نلاحظ في هذه الفقرة السمات المشتركة بين تجربة البوذية في العلاء ، وبين تجربة العرواء في التجربة الانطروائية التي لاحظناها في مكان آخر . " فالذهن يتخلص من جميع المحتويات الممكنة إلا ذاته .. " فالتحلص من جميع المحتويات التجريبية هو الطابع

(١) المرجع السابق ، ص ١١٢ (المؤلف) .

(٢) د . ت . سوزوكي (١٨٧٠ - ١٩٦٦) مفكر وباحث ياباني كان المفسر الرئيسي لبودية زن في الغرب . كان في شبابه تلميذاً لأستاذ بوذى شهير في أيامه ، وتحت هدايته وإرشاده استطاع أن يصل إلى تجربة ساتوري Satari أي الاستمارة الفحالية التي كان لها أهمية قصوى في حياته . كتب " مقال عن صحوة الإيمان في بوذية المهايانا " عام ١٩٠٠ ، و " موجز عن بوذية المهايانا " عام ١٩٠٧ (الترجم) .

(٣) د . ت . سوزوكي : " التصرف : المسبحي والبوذى " نيويورك ، عام ١٩٢٧ . ص ٢٨ (المؤلف) .

الكلى العام لتلك التجربة . وما الذى يبقى بعد ذلك ؟ ليس اللاوعى أو اللاشعور ، كما لابد أن يتبع من عبارة ديفيد هيوم التى تخلصت من وجود الذات أو النفس ، بل إنَّ ما يبقى هو الأنا الخاص ، أو الذات نفسها ، التى ترى ذاتها " منعكسة على نفسها " . ومن الممكن ، إذن ، أن نمرُّ بتجربة " السونياتا " أو الخواء " فقط عندما يصبح الذهن هو السونياتا ذاتها " . ويتحدد معنى هذه العبارة مع " روز بروك " عندما قال أن روح الرجل الذين يعاين الله " لا تمايز فيها ولا اختلاف ، ومن ثمَّ فهي لا تشعر بشئ سوى الوحدة " (١) . وفضلاً عن ذلك فان هذه التجربة هي نفسها ما يدركه ، سواء تحدث عنه على أنه الخواء ، أو على أنه الوحدة ، أو على أنه الواحد ، أو الذات الكلية . وسواء أوَّله على أنه الله ، فهو مصدر جميع النظريات الخاصة " بالاتحاد بالله " أو " الهوية مع براهمان " سواء وجدت في الشرق أو الغرب . وسواء تمَّ التعبير عنها بلغة وحدة الوجود ، أو لغة العدمية ، أو لغة التالية . إنَّ الفراغ ، والخواء ، والعدم ، والصحراء ، والليل المظلم ، والبرية القاحلة والبحر المتلاطم ، والواحد ، هي كلها تعبيرات متراوفة عن تجربة واحدة ، تجربة بالوحدة المطلقة التي لا يوجد فيها أى تمايز تجربى ، والتى لا تهتم إذا نظر إليها على أنها الماهية العالص للروح الفردية أو الماهية العالصة للكون .

علينا أن نتذكر أننا لم ندخل بعد فى بحث " حقيقة " أو موضوعية أية تجربة من هذه التجارب فيما يتعلق بما ترجمه من كشف لطبيعة الواقع الحقيقى خارج الذهن البشري ، وإنما بحثنا فقط الخصائص السيكولوجية للتجلبة ذاتها . وفي استطاعتنا الآن أن نقرر بثقة أن هناك إجماعاً واضحاً على الدليل من مصادر مسيحية ، وإسلامية ، وبهودية ، وبودية ، وهندوسية - كما دعمها شهود من الصوفية الوثنية من أمثال " أفلوطين " والأديب الانجليزى المعاصر : ج . أ . سيمونز (٢) - أنه يوجد نوع محدد من التجربة

(١) سبق أن أقسمناه في القسم السابع من هذا الفصل . والتشديد من عندي (المولف) .

(٢) جون أوتونتون سيمونز (١٨٤٠ - ١٨٩٣) أديب وشاعر انجليزى اشتهر بكتاباته عن التاريخ الثقافى لعصر النهضة . وأشهر كتابه " عصر النهضة فى إيطاليا " فى سبعة مجلدات (١٨٧٥ - ١٨٨٦) ، كما كتب مشكلة الأأخلاق عند اليونان والأأخلاق الحديثة (المترجم) .

الصرفية ، وهو واحد في جميع الثقافات والديانات والعصور ، والظروف الاجتماعية - التي وصفوها جميعاً بالخصائص المشتركة الآتية :-

(١) الوعي الموحد الذي يستبعد منه كل كثرة للمضمن الحسني أو التصورى أو أي مضمون تجربى آخر حتى أنه لا يبقى سوى الوحدة الفارغة أو العالية فحسب ، تلك هي الخاصية الأساسية والجوهرية أو النواة ، التي تنتجهن عنها معظم الخصائص الأخرى .

(٢) التجربة ليست مكانية أو زمانية ، وهي خاصية تتبع بالطبع من الخاصية النواة التي ذكرناها تواً .

(٣) الشعور بالموضوعية أو الواقع الحقيقى Reality .

(٤) الشعور بالغبطة ، والنشوة ، والسلام ، والسعادة ... الخ .

(٥) الشعرو بأن ما تم إدراكه هو القدسى أو الإلهى . (راجع ملاحظاتى حول هذا الموضوع فيما سبق) . وربما لابد أن نضيف أن هذا الشعور أقل قوة عند متصرفه البوذية عنه عند المتصرف الآخرين ، رغم أنها لم تكن محتردة تماما ، وتظهر على الأقل في صورة التوقير العميق الذي ينظر إليه على أنه نبيل إلى أقصى حد . ولاشك أن ذلك يفسر الطابع " الإلحادى " لمدرسة " الهنایانا " البوذية . فلا بد أن نلاحظ أن الشعور " الإلهى " تماما ، قد تطور بقوة في تصوف وحدة الروح الهدىوى ، على نحو ما تطور في تصوف التأله فى الغرب وفي الشرق الأوسط .

(٦) الانطواء على مفارقة .

(٧) زعم المتصرفه أنها تجربة تفوق الوصف .

وطالما أنا نبحث عن المحور الكلى العام ، أو عن مجموعة الخصائص المشتركة ، في جميع أنواع التصوف الانبساطي أو الانطوابي ، فإن علينا أن نقارن ونكمم القائمة السابقة بالقائمة المقابلة لها في التصوف الانبساطي (في القسم الخامس من هذا الفصل) على الرغم من أنه سيبدو للوهلة الأولى أن الاختلاف بين القائمتين ضئيل للغاية . لكن من

المرغوب فيه ، قبل أن ن فعل ذلك ، أن تكون أمامنا المناقشات الموجودة في الأقسام الثلاثة التالية (١) .

ثامناً : التصوف الانطروائي : فناء الفردية :

لا يوجد في التجربة الصوفية الانطروائية كثرة ولا تمايز . ولابد أن ينتج من ذلك أنه يوجد فيها تمايز بين موضوع آخر ، كالتمايز مثلاً بين الذات والموضوع ، وإذا كان ما يدركه ويوله صاحب التجربة هو الواحد أو الذات الكلية ، أو المطلق ، أو الله ، فسوف ينتج من ذلك أن تفقد الذات الفردية صاحبة التجربة فرديتها ، وتكتف عن أن تكون فرداً منفصلاً ، وتفقد هويتها لأنها تضيع أو تندمج في الواحد ، أو المطلق ، أو الله . وذلك كله - في الصورة التي وضعته فيها - هي مجرد استدلال منطقى أو تأويل . ولابد لنا أن نسأل الآن عما إذا كانت التجربة تدعمه على نحو مباشر أم لا . فهل هناك تجربة مباشرة بفناء الفردية المنفصلة في شيء يتجاوزها ، يدركها على نحو مباشر ، ثم يتبعها إن صحُّ التعبير ؟ الجواب هو بالتأكيد : نعم . غير أن ذلك لا ينبغي اعتباره تجربة ثالثة جديدة تعلو وتحاوز النوعين الآخرين : الابساطي والانطروائي اللذين نقاشناهما من قبل . فجانب من جوانب التجربة الانطروائية ، يحتمل وجوده في جميع التجارب الانطروائية . لكن يشدد عليها في بعض هذه التجارب فحسب . وفي العينات التي ذكرناها في القسم الأخير ورد بشكل خاص هذا الاختفاء للفردية المنفصلة ، وتأكد في النص الذي اقتبسناه من أفلوطين " .. ويندمج صاحب التجربة في الوجود الأعلى ، ويصبح واحداً معه " (٢) .

ويسلو أنه كان مقصوداً ومتضمناً - وإنْ كان لم يبرز بوضوح - في تجربة

١) انظر ملاحظتي فيما سبق في القسم الخامس من هذا الفصل (المؤلف) .

٢) في نهاية القسم السابع (المؤلف) .

ج . أ . سيمونز (١) ، كما ذكرناه في نص سابق لإيكهارت (٢) . "تفوص الروح وتضيع في هذه الصحراء وتتلاشى هويتها" . وهو أيضاً ما كان يعنيه "روز بروك" في عبارته الشعرية عن الوحدة المقدسة ، اعني "ذلك الصمت المظلم الذي يفقد فيه المحبون أنفسهم" . غير أن هذا الجانب لم يذكر في بقية الحالات التي سقناها . ولما كان لهذا الجانب من التصوف أهمية عظمى ، على المستوى النظري والعملي معاً ، فسوف أخصص هذا القسم لبعض الحالات من التجربة الانطوانية ، ونشك بصفة خاصة على حاليين معاصرتين تلقيان الضوء على سيكولوجية هذا الجانب .

وأول نموذج لنا هو - مرة أخرى - أفلوطين :-

"أنت تتسأل كيف يمكن لنا أن نعرف اللامتناهي؟ وأنا أحيلك ، أنسا لا نعرفه عن طريق العقل ، لأن وظيفة العقل التمييز والتحديد . ولا يمكن أن يكون اللامتناهي على مرتبة واحدة مع موضوعاته . إنك لا يمكن لك إدراك اللامتناهي إلا .. بالدخول في حالة لا تعود فيها موجود أنت ولا ذاتك المتناهية . وهذا يعني .. تحرر ذهنك من الوعي المتناهي . وعندما توقف عن أن تكون متناهياً فإنك تصبح واحداً مع اللامتناهي .. وتحقيق هذه الوحدة أو هذه الهرمية" (٣) . [التشديد على الكلمات من عندي] .

يمكن أن نصنف النصف الأول من هذه الفقرة على أنه تأويل فلسفى . غير أن النصف الثاني الذى يبدأ بالكلمات الأولى التى شيدت عليها ، هو وصف مباشر لحالة النهنن التى مرّ أفلوطين بتجربتها . فهو في نفس هذه الرسالة إلى "فلاكوس" يقول :

(١) في القسم السابع (المؤلف) .

(٢) في القسم السابع (المؤلف) .

(٣) هذه الفقرة مأخوذة من رسالة من "أفلوطين إلى فلاكوس" اقتبسه بك - مرجع سابق ص ١٢٣ .
ويذكر بك مرجعاً هو ر . أ . فوجان " ساعات مع المتصوفة " نيويورك عام ١٩٠٣ ، المجلد الأول
من ٨١ - ٢٨ (المؤلف) .

"إننا لا نستطيع أن نستمتع بهذا السمو إلا بين حين وآخر ... لقد تحققتُ أنا نفسي منه ثلاث مرات حتى الآن ".

لو أنها انتقلنا الآن من التصوف الديني غير اللاهوتى عند أفلوطين إلى أقوال ثلاثة متضمنة من الديانات التالية الثلاثة وهى المسيحية ، والإسلام ، واليهودية ، فسوف نجد كثرة من الدلائل على أنهم مرّوا بالتجربة نفسها التي ضاعت فيها الفردية .

فلقد كتب "هنرى سوزو (١)" ، مثلاً ، يقول :-
"عندما تفقد الروح وعيها الذاتي في الحقيقة ذاتها ، فإنها تجعل مستقرها في ذلك الغموض العظيم الذي يصيب بالدوار ، وهي بذلك تتحرر من كل عقبة أمام الاتحاد ، ومن خصائصها الفردية .. عندما تختفي في الله ... وباندماج الروح في الله فإنها تختفي .." (٢) .

سوف نجد أن أمثل هذه العبارة "تختفي" و "تنوى" تتكرر كثيراً عند المتضوفة مسيحيين و المسلمين للتعبير عن الشعور الفعلى أو التجربة التي مرّوا بها . وفي الفقرة التي اقتبسناها الآن ترأينا "سوزو" نراه يتحدث بأفراط عن ضياع الهوية الشخصية . صحيح أنه مع ذلك يضيف في الحال بعض التحفظات . فهو يقول أن "الروح تختفي" ليس اختفاء تماماً .. لأنها لا تصبح الله بالطبيعة ... فهي لا تزال شيئاً خلقه الله ". ويشير ذلك إلى نزاع شهير نشب بين الديانات التالية الثلاث حول التأويل الصحيح الذي يقدم لتجربة

(١) هنرى سوزو (١٢٩٥ - ١٣٦٦) متصوف المانى كبير ، مؤسس "جماعة أصدقاء الرب" . كان نبيلاً لكنه من تجربة روحية عنيفة أطلق عليها اسم : الصحوة الدينية العميقه "عاش بعدها حياة روحية خالصة . كتابه الرئيسي هو "كتاب صغير عن الحكم الأزلية" عام ١٣٢٨ ، وهو يشتمل على بعض الموضوعات الصوفية والتأملات اللاهوتية (المترجم) .

(٢) هنرى سوزو "حياة هنرى سوزو" ترجمة ت . ف . نوكس الفصل الرابع والخمسون (المؤلف) .

الاختفاء " في اللامتناهـى . ولقد أدان الالاهوتيون المعتدلون في الديانات الثلاث ، بقوة ، ما أسموه " بوحدة الوجود " . وجعلوا عيونهم يقظة تراقب وتهدد المتصوفة لميبلهم المؤكد إلى مذهب وحدة الوجود . " والمفروض أن وحدة الوجود تعنى ، عموماً ، وحدة الله والعالم . ولكنها تعنى ، عادة ، في النزاع الذي نشب بين المتصوفة واللاموتين (أو رجال الدين) الهوية بين الله وذلك الجزء من العالم الذي هو الذات الفردية . ولقد سمع رجال الدين للمتصوفة بالزعـم " بالاتحاد بالله " ، إلا أن هذا الاتحاد لا ينبغي تأويـله على أنه " الهوية " ، بل على أنه شيء يختلف قليلاً عن الهوية الفعلية المطلقة .

وهناك متصرف مسلم عام ٩٢٢ م يسمى "منصور العلاج" (١) الذي صُلب في

الحسين بن منصور الحلاج (٢٤٤ - ٣٠٩ هـ) ، كان صانعاً فقيراً يكسب قوته من حلح الصوف . من أعظم متصوفة الإسلام تلقى تعليمه على سهل بن عبد الله التستري ، ثم اختص بمقمة جبل أبي قبيس يبعد ، وصاحب الحجيد شيخ الصوفية في بغداد . بلغت مصنفاته أكثر من أربعين كتاباً "أشهرها" الطواحين "الذى كتبه بأسلوب رمزي اصطلاحى شديد العناء ، كانت له عبارات رمزية تعبّر عن "شطحات" منها قوله "أنا الحق" . وكثيراً ما يتحدث عن الروح الإلهي والروح البشري على أنهما محبان يتناحجان في حالة مزاج قائم كما في قوله :

مزجت روحك فى روحى كما
فإذا أنت أنا فى كل حال

مزج العمرة بالماء الزلال
فإذا مسلك شئ مننى

وقوله :

كما أن الحلاج يقول بقدم التور المحمدى الذى اتبختت منه جميع أنوار البوة . كان له أتباع كثيرون أعجبوا به واتخذوه إماماً ومرشدًا ، ونسبوا إليه أموراً خارقة للعادة . حُوكِمَ وقتل عام ٣٠٩ هـ . بعد أن تحمل بشحاعة نادرة الآلام البرحة التي أنزلها به قاتلواه . وقد كتب المستشرق ماسينيون عن مأساة الحلاج الشهيرة (المترجم) .

بغداد لأنّه استخدم لغة - بعد بلوغه الاتحاد بالله - يبدو أنه يزعم فيها الهوية مع الله (١) .

ويعتقد اللاهوتيون أنه حتى في حالة الاتحاد بالله ، فلابد أن تظل فردية المتصوف منفصلة ومتميزة عن الله . وبالتالي فلابد أن يفهم ذلك الاتحاد بطريقة أخرى . ويشير ذلك مشكلات تتعلق بوحدة الوجود سوف نناقشها في الفصل الرابع ، ولا بد لنا أن نلاحظ حتى ذلك الحين أن متصوفة الكاثوليكية في العصور الوسطى الذين كانوا يخضعون ، في العادة ، خصوصاً كاملاً للكنيسة ، كانوا عندما يصفون تجربة الاتحاد حريصين على إزدراء وحدة الوجود ، وعلى القول بأن الروح الفردية لا تختفي تماماً في الله ، بل تظل كائناً متيناً . ومن ثم " فإن عبارة " سوزو " عن هذه النتيجة ينبغي النظر إليها لا على أنها وصفه التقائى لتجربته الفعلية ، وإنما هي تأويل وضعيته على لسانه - تقريراً - قوة السلطات الكنيسية . وهذا لا يعني القول بأن تأويله لابد بالضرورة إما أن يكون غير مخلص أو خطأ . بل هي مشكلة علينا مناقشتها عندما ندرس منصب وحدة الوجود ، لكن من المستحيل أن لا نلاحظ - ربما بقدر من المتعة - أن متصوفة الكاثوليكية كثيراً ما يقولون عبارات تبدو غير حنورة تتطوى على هوية وحدة الوجود الكاملة . ثم يضيفون بسرعة فقرة متحفظة ، كما لو كانوا تذكروا فجأة السلطات الكنيسية العليا . في الفقرة التي اقتبسناها من إيكهارت نراه يقول ، بلا تحفظ ، أن " الروح تغوص وتพس في تلك الصحراء حيث تندمر هويتها " ، غير أن الفقرة الآتية من " إيكهارت " تبيّن لنا أنه يتصل من تأويل وحدة الوجود :

" في هذه الحالة الرفيعة تفقد الروح ذاتها الصحة ، وتلتقي بفيض غامر في وحدة الطبيعة الإلهية . لكنك ربما تأسأل ما هو مصير هذه الروح الضائعة ؟ هل تحد نفسها أم لا ؟ ... يبدو لي أنه .. على الرغم من أنها تغوص تماماً في وحدانية الألوهية ، فإنها

(١) رويت من هذه الحادثة روايات مختلفة ، وكذلك عن شخصية العلاج ودوافعه ، انظر مختارات من جلال الدين " ترجمها ف . هادلاند ريتز ، لندن ١٩٠٧ ص ١٧ - ١٨ . و . ر . أ . يكلسون " متصوفة الإسلام " لندن ١٩١٤ ص ١٤٩ - ١٥٠ ولنفس المؤلف " دراسات في التصوف الإسلامي " الفصل الثاني ص ٢٠ (المؤلف) .

لا تلمس الواقع أبداً . فقد ترك لها الله نقطة واحدة صغيرة لتعود منها إلى ذاتها .. وتعرب نفسها على أنها مخلوقة " (١) .

فما يميّز الذات الفردية عن العالق - في المصطلحات المسيحية - هو أنها مخلوقة . واستخدام هذه اللغة يجعلنا نلاحظ أن الكاتب اعترف بوجود الهرة التي تفصل بين الله والإنسان وهي التي تصر عليها ديانات التالية . و " النقطة الصغيرة " هي في الذات الفردية التي لا تندمج مع الامتناهي بل تظل ، بعناد ، فرداً متناهياً ومخلوقاً . غير أن هناك فقرات كثيرة عند " إيكهارت " يحذف منها هذه الفكرة ، وهي فقرات لوأخذت بقيمتها المباشرة لتضمنت هوية كاملة بين الله والروح في التجربة الصوفية . والكلمات التي اقتبسناها من قبل تُعد نموذجاً على ذلك . وبعض هذه الفقرات التي تعبر عن وحدة الوجود أمسك بها الكنيسة كأساس لاتهامه بالهرطقة .

وتجربة ضياع الفردية أو " فنائها " في الوجود الامتناهي عند صوفية المسلمين معروفة جيداً حتى أصبح هناك مصطلح فني يطلق عليها ، فهي تسمى بحالة " Fana " الفناء التي تعنى حرفيأً " الثلاثي " (٢) . ويتضاريف مع الفناء حالة " Baqa " البقاء التي تعنى بقاء الروح التي مرّت بتجربة الفناء في الله . وبعبارة أخرى فقد لاحظ بروفسور نيكلسون " أن" الصوفي يرتفع إلى حالة تأمل الصفات الإلهية ، وعندما يفني وعيه تماماً ، يتحول عنصره إلى بباء العوهر الإلهي " (٣) . هذه العبارة التي هي شرح نيكلسون بالطبع ليس لها قوة الوصف المباشر الذي يقوله المتصوفة أنفسهم لكن هناك كثرة كبيرة كهذه في كتابات صوفية المسلمين أنفسهم ، تدعم المعنى العام للاحظة نيكلسون . وإن كانت لا تدعم بالطبع عباراته الميتافيزيقية . وفي استطاعتنا أن نقتبس ، مثلاً ، عبارات من الجنيد (٤) .

(١) ف . فليفر : مايسٹر ایکھارت " ترجمة س . ر . ب . ایفائز (المؤلف) .

(٢) نيكلسون - مرجع سابق ص ٦٦ (المؤلف) .

(٣) المرجع نفسه ، ص ٥٣ (المؤلف) .

(٤) هو أبو القاسم الجنيد ولد في بغداد عام ٩٢٩ـ .

" يغوص الصوفى فى المحيط عن طريق الوحدة ، والفارار من ذاته .. ويختلف وراءه مشاعره وأفعاله كلما دخل فى الحياة مع الله " (١) .

والفقرة التى اقتبسناها من قبل لأبى البسطامى تنتهى بهذه العبارة : " سربنى بذاتيك ، وارفعنى لوحد اينك " حتى " لا أكون هناك على الإطلاق " أى حتى تتلاشى فرديته المنفصلة " .

وشرح مارجريت سميث هذه القضايا بإيجاز بقولها : " فى تلك الروية يتلاشى الصوفى عن الذات فى الواحد ، ويلغى تلك الحالة من الاتحاد التى هي غاية الطلب " (٢) .

وعلى ذلك يوجد فى اللاهوت الإسلامى نفس الإصرار الموجود فى اللاهوت المسيحى على وجود هوة عظيمة بين الله والانسان . الواقع أن الإصرار فيه أكثر من المسيحية ، طالما أنه ينظر إلى العقيدة المسيحية فى الحلول على أنها هرطقة وإنكار لتلك الهرة . وعلى الرغم من ذلك فإن صوفية المسلمين - بصفة عامة - لم يكونوا حريصين بالقدر الكافى حرص إخوانهم المسيحيين لتحقיכن أنفسهم ضد الاتهام بوحدة الوجود . فكثيرون منهم يعطونك الانطباع بأن هناك قدرًا من الشطط أو التهور فى آقوالهم . غير أن الغزالى - بهدوئه الفلسفى - يدين تجربة الفناء بوصفها تتضمن هوية مع الله (٣) . وله نظريته الخاصة فى كيفية تأويل الفناء سوف أفحصها فيما بعد .

أما المعتدلون من اليهود فهم يدينون كذلك ، وبصفة مستمرة ، منصب وحدة الوجود على أنه هرطقة . غير أن هذا التزوع الصوفى لوحدة الوجود قد ظهر بين الحين

١) سميث - مرجع سابق ص ٣٥ (المؤلف) .

٢) المرجع نفسه ، ص ١٨٩ (المؤلف) .

٣) الغزالى " كيمياء السعادة " ترجمة كلود فيلد عام ١٩١٠ - وانظر أيضًا أندرهيل - مرجع سابق ص ١٧١ (المؤلف) .

والآخر في الديانة اليهودية . رغم أنه كان مغلقاً بعاعة الاعتدال . فالتجربة التي يطلق عليها صوفية الإسلام مصطلح "الفناء" كانت شائعة بغير شك بين متصرفه اليهودية ، وإن كان من النادر أن تلحد التعبير الصريح عنها . لكن "برفسور شوليم" يقتبس من كتابات غير منشورة له *أبولافيا* "Abulafia" (١) فقرة تشير بغير شك إلى ذلك :

"جميع القوى الباطنية والأرواح المختبئة في الإنسان تتوزع وتتمايز في الأحجام . غير أنها مع ذلك بطبيعتها جميعاً عندما تعود ارتباطاتها فإنها تعود إلى مصدرها الأصلي الذي هو واحد بلا ثنائية والذى يولف الكثرة" (٢) .

ولن تكون هذه الفقرة واضحة مالم نفهم مجاز "الارتباطات غير المحكمة" . ويزودنا "شوليم" بالشرح فيقول : الارتباطات غير المحكمة للأرواح تعنى تحررها من قيود التناهى حتى تعود إلى مصدرها الأصلي الذي هو الواحد اللامتناهي . ويقول "شوليم" أنَّ المجاز يعني عند هذا المتصرف : "أنَّ هناك حواجز معينة تفصل الوجود الشخصي للروح عن مجرى الحياة الكونية .. فهناك سد يحجز الروح ويحاصرها ... ويصونها من التيار الإلهي الذي يفيض من حولها في كل جانب .." ما الذي يعرق الروح في شخصيتها المتناهية؟ الجواب هو الأشكال الحسية والصور التي ينفتحها الوعي المتناهي ، وهي التي تختفي في التجربة الانطوانية .

وتمثل البوذية - في صورة "المهایانا" - بعض الصعوبات ، لكننا قد رأينا بالفعل أن تصوف "المهایانا" يمكن أن يصنف مع ألوان التصوف الأخرى في الثقافات المختلفة فيما يتعلق بمشكلة الخصائص المشتركة . وفي استطاعتتنا هنا أن نقتبس - دون أي تفسير

(١) إبراهيم بن صموئيل أبو لفيا (١٢٤٠ - ١٢٩١) متصرف يهودي غنوسي من رواد منهب القبالة (منهب السلف) أسس جماعة القبالة البوذية من تعاليمها أن روح البوة يمكن اكتسابها عن طريق تأمل الأحرف الهجائية العربية (المترجم) .

(٢) شوليم - مرجع سابق ص ١٣١ (المؤلف) .

أبعد - عبارة واضحة عن فناء الفردية من كتابات د . ت . سوزوكي الشارح المعروف لبوذية زن : (١) .

"الورقة الفردية التي توجد فيها شخصيتي مغلقة ياحكام ، وهى تنتحر فى لحظة الساتوري Satori (المصطلح البوذى لتجربة الاستنارة) ، وليس ثمة ضرورة لاتحادى مع وجود أعظم من ذاتى أو أن أمتضى بداخله لكن فردية التى وجدتها تتماسك بصلابة بعضها مع بعض ، وتنفصل ، على نحو قاطع ، عن جميع الموجودات الأخرى ... هذه الفردية ذابت وتلاشت فى شئ لا يمكن وصفه بأنه شئ له نظام مختلف أتم الاختلاف عن النظام الذى كنت معتادا عليه .. " .

وهو يستطرد في هذه الفقرة فيلاحظ ملاحظة هامة هي أن الشعور بالسمو والرفعة كان صاحباً للساتوري Satori - وهو الشعور الذي تحدثنا عنه في مكان آخر على أنه الغبطة ، والسعادة .. الخ " وهي تعود إلى أن الساتوري كسر للقيود المفروضة على المرأة بوصفه موجوداً فردياً .. لأنه يعني امتداداً لا متناهياً للفرد .. " .

ومن الجدير باللاحظة أيضاً أن " سوزوكي " يستخدم تعبيرات " ذابت " ، و " تلاشت " ، وربما يكون قد استمدتها من مصادر مسيحية أو إسلامية . وإن كان من غير الضروري أن نفترض ذلك ، لأن التجربة نفسها توجد في كل مكان وترتدى نفس الزى ونفس الكلمات . وعلى أية حال فذلك دليل واضح على أن التجربة واحدة في ثلاث ثقافات .

العبارة التي يقول فيها " سوزوكي " أنَّ هذه التجربة لا تعنى بالضرورة " الاتحاد مع موجود أعلى من ذاتى " ، لا تدهشنا إلا قليلاً ، ويبدو أنها تتناقض مع الأساس الذى يقول أنَّ التجربة البوذية واحدة وهى نفسها تجربة المتصرفين المسيحيين والمسلمين . ومع ذلك فلست

(١) د . ت . سوزوكي " بوذية زن : كتابات مختارة من د . ت . سوزوكي نشرها وليم باريت - نيويورك ، ص ١٠٥ (المؤلف) .

أعتقد أن هذه التبيحة تنتهي ، لكنني أعتقد أن " سوزوكى " أقحم هذه العبارة لأنه كان قلقا بشأن التفرقة بين موقفه الفلسفى و موقف التالية الشائعة في المسيحية .

لقد كانت الأوينشاد بالطبع - وكذلك الجيتا Gita مع قدر أقل قليلاً - المصادر الكبرى للتتصوف الهندي . ولو صحت فكرتنا من وجود أساس كلّي عام للتتصوف بصفة عامة ، وتجربة فناء الفرد بصفة خاصة ، فمن المتوقع أن نجد في النصوص الهندوسية القديمة أمثل هذه التعبيرات عن ضياع الهوية الشخصية . والتوقع لم يجده ، فها نجد في " البريهاردنيكا أوينشاد " النص التالي :-

" كما تنبّو قطعة الملح التي نُلقي بها في الماء ... وكذلك أيضاً الروح الفردية آه ! يا ماترييا (١) ، تنبّو وتنفس في الوعي الخالص الأزلي ، اللامتناهى والمعتالي . إنَّ الفردية تنشأ من توحيد الذات - عن طريق الجهل - مع العناصر . وعند إختفاء الوعي بالكثرة أثناء الإشراق الإلهي - تختفي " (٢) .

الجزء الأوسط من هذه الفقرة الذي يشرح كيف تظهر الفردية ليس جزءاً من وصف التجربة . ولكنه إفحام لنظرية ميتافيزيقية متأخرة من منهب ساماغيا Samkhya في الفلسفة (٣) . ومن ثمَّ فهو يمكن تعامله من أجل الغرض الذي نسعى إليه . وبقية الفقرة هي وصف مباشر ، تقريباً ، لنفس نوع تجربة فناء الهوية الشخصية في النوع الانطولوجي من الوعي

(١) ماترييا Maitreya كلمة سنسكريتية تعنى " بودا المستقبل " ، فقد كان هناك أكثر من بودا في الماضي ، وسيكون هناك أكثر من بودا المستقبل ، ونحن في الوقت الحاضر في انتظار " بودا المنتظر " وهي نفسها كلمة " ميروكو " اليابانية (المترجم) .

(٢) الأوينشاد - مرجع سابق ص ٨٨ (المؤلف) .

(٣) ساماغيا أو ساماغيا (والكلمة سنسكريتية تعنى المتعدد) أقدم المناهض للستة في الفلسفة الهندوسية وهو منهب يؤمن بشائبة المادة والروح ، فالروح في جوهرها الأصلى عفية وكلية . أما المادة فتحكمها قيود الزمان والمكان (المترجم) .

الصوفي ، الذى وجدناه فى مكان آخر لدينا ، إذن ، دليل واضح على أن هذه العبارة من التجربة الصوفية ، مشتركة مع المتصرف الوثنى "أنلوطين" ، ومع المتصرفه المسيحيين من أمثال "روز بروك" ، "إيكهارت" ، و "سوزو" ، ومتصرفه الإسلام ، ومتصرفه بوذية المهايانا ، ومتصرفه الهندوسية .

استطعنا فى الأقسام السابقة أن نُقى الضوء على الأوصاف التى قدمها المتصرفه القدامى ، ومتصرفه العصور الوسطى ، من تجاربهم ، وذلك عندما قدمنا نماذج مقتبسة لنفس نوع التجربة التى قدمها معاصرونا وعبروا عنها بلغة أكثر وضوحا للعقل الحديث . فهل فى استطاعتنا أن نفعل الشىء نفسه بالنسبة للحالة الراهنة ؟ أعتقد أننا نستطيع ذلك . سوف أقدم نموذجين الأول للشاعر الانجليزى "تنسون" وهو معروف بالفعل فى الأدب الانجليزى وقد جعل "وليم جيمس" هذا النموذج شائعاً . أما النموذج الآخر فهو أكبر قيمة وأشد تفصيلا وهو معروف لمن قرأ مؤلفات "أرثر كويستر" لكنه ربما لم يدخل حتى الآن فى مجال الأدب الصوفى .

كتب "تنسون" في إحدى رسائله يقول :-

"كثيراً ما كان يتكرر عندي ضرب من النشوء اليقظة - أقول ذلك لأننى لا أحد كلمة أفضل - لازمى منذ طفولتى . عندما أكون وحيداً تماماً .. إذ يبدو كل شئ فجأة كما لو كان يبتعد عن كافية الوعى بالفردية . فالفردية ذاتها بدت كما لو كانت قد ذابت وتلاشت فى وجود لا حدود له . ولم تكن تلك حالة مختلطة أو مضطربة ، وإنما بلغت من الوضوح واليقين حداً يحاوز التعبير بالكلمات - حتى لدرجة أن الموت أصبح استحالة تثير الضحك - ولم يُظهر ضياع الشخصية (لو أنها حقاً ضاعت) أى انطفاء بل الحياة الحقة الوحيدة " (١) .

١) اقتبسه وليم جيمس - مرجع سابق ص ٣٧٤ (المؤلف) .

من الواضح أن جوهر هذه التجربة هو أن "الأنما" أو فردية صاحب التجربة ، توارت في " وجود لا حدود له " وتحطمت حدود " الأنما " أو العذران التي تفصلها عن اللامتناهى وتلاشت . لاحظ كيف تظهر تعبيرات " ذوت وتلاشت " و " ذات " التي تعاود الظهور في الأوصاف التي اخترناها من ثقافات ، وعصور ، وبلدان مختلفة من جميع أنحاء العالم ، دون أن تكون نتيجة ، فيما يظهر ، لأى تأثير متبادل ، فليس ثمة دليل على أن " تسون " قد قرأ أى نماذج كلاسيكية عن فناء الفردية التي عرضناها في هذا القسم . فهل يمكن أن يكون هناك شك في أن معاودة الظهور المستمر لهذه العبارات المثيرة هو دليل على التشابه الشامل للتجربة بين حالات تختلف فيما بينها أتم الاختلاف ؟ أنا لا أزعم بالطبع أنها دليل على قيمة التجربة أو موضوعيتها . فتلك مسألة أخرى مختلفة تماما .

علينا أن نلاحظ أن " تسون " - رغم أنه على قدر علمي كان من المؤلهة المسيحيين بمعنى أو باخر - وصف تجربته دون أن يستخدم اللغة الدينية أو اللاهوتية الاصطلاحية المعروفة . فهو لم يذكر كلمة " الله " . بل يستخدم عبارة " الوجود الذى لا حدود له " . والوجود الذى لا حدود له هو نفسه بالقطع الوجود اللامتناهى . ومن الواضح أن هذه التجربة هي بالضبط تجربة الوجود اللامتناهى التى يقولها المتصوفة المسيحيون بأنها الله . وتلاشى الذات الفردية فى هذا الوجود اللامتناهى هو الذى يقول على أنه " الاتحاد بالله " . ومن ثم فمن الانصاف النظر إلى عبارة تسون " على أنها رواية للتجربة نفسها قبل أن تخضع للتأويل الدينى .

لماذا الحق " تسون " بعبارة " ضياع الشخصية " تعبيراً متحفظاً وضعه بين أقواس هو " لو أنها كانت قد ضاعت " .. ؟ ذلك بسبب أن تسون فى هذه التجربة " التى بلغت من الوضوح واليقين حداً يتجاوز التعبير " لم يكن مع ذلك على يقين منها ؟ أم أنه كان مضطرباً ومشوشًا أمامها ؟ أعتقد أن ذلك ليس هو التفسير الصحيح . أما تفسيري فهو أن " تسون " ارتبك عندما شعر بما تنطوى عليه كلماته من مفارقة . فقد شعر بالمفارقة على نحو مبهم ، لكنه لم يعزلها من الناحية العقلية ، بل ثبتها لأنه لم يكن مهتماً في هذه اللحظة بالتحليل العقلى أو بالمنطق . والمفارقة هو أن " الأنما " تكف عن أن تكون " أنا " غير أن اختفاءها

ليس انطفاء "لأننا" ، وإنما هو ، على العكس ، ليس سوى الحياة الحقيقة "لأننا" . وقبل كل شئ لقد كان "تسون" هو الذى مرّ بتجربة اختفاء "تسون" ! ولاشك أيضاً أنها حزء مما كان يعنيه "إيكهارت" عندما تساءل "ما هو .. مصير هذه الروح الضائعة؟ هل تجد نفسها أم لا؟ ثم أجاب عن تساؤله بقوله أنَّ الله "قد ترك لها نقطة صغيرة تعود منها إلى نفسها" .

خصص "آرثر كويستلر" (١) في كتابه "الكتابات الخفية" فصلاً عن سلسلة التجارب الصوفية ، التي مرّ بها أثناء سجنه ، عندما سجنوه بتهمة التحمس أثناء الحرب الأهلية الأسبانية . والفصل كله له في رأى أهمية وقيمة لا تقدر بالنسبة لمن يدرس التصوف . لكنني سوف لا أتوقف عند هذه النقطة سوى ما يبدو لي أنه النواة لهذه التجربة نفسها :-

"استلقيتُ على ظهرى فى نهر السلام تحت حسر الصمت . أتيت من لا مكان وأصب فى لا مكان . ثم لا يكون هناك نهر ولا "أنا" . فقد توقفت الأنما عن الوجود .. وعندما أقول : "أن الأنما قد كفت عن الوجود" فأنا أشير إلى تجربة عينية ... لقد توقفت الأنما عن الوجود لأنها أقامت تواصلًا بضرب من الرشح الأزموزي النهنى (٢) ، مع البركة الكلية أو مع ذلك الجزء من النهر الذى تكون المياة هادئة وعميقة ، ثم ذابت فيه . إنها هي هذه العملية من التذوبان والانتشار الاممحلود الذى يجعلنا نحس بإحساس "المحيط" ، حيث

(١) آرثر كويستلر Arthur Koestler (١٩٠٥ - ١٩٨٣) أديب محرى وناقد للفلسفة ، سجين النازى فى فرنسا عام ١٩٤٠ ، لكنه فر إلى إنجلترا ، من أهم كتبه روايته "الفلام وقت الظهيرة" عام ١٩٤٠ وهى قصة عجائبة عن اصلاحات ستالين وهو فيها يبروى تجربته كسجين محكوم عليه بالإعدام أثناء الحرب الأهلية الأسبانية . جمعت كتابات من سيرته الذاتية وظهرت باسم "الكتابات الخفية" عام ١٩٥٤ . أصبح عضواً فى "جمعية القتل الرحيم" - قام بالاتجار مع زوجته بعد إصابته لفترة طويلة بمرض الشلل الرعاش (المترجم) .

(٢) الرشح الأزموزي Osmosis هو تبادل يحصل بين سوائل مختلفة الكثافة عن طريق غشاء عضوى حتى يتعانس تركيبتها (المترجم) .

يحف كل توتر ، ويتحقق التطهير المطلق ، والسلام الذي يحاوز كل فهم " (١) .

ولم يستخدم كويستر ، مثله مثل تنسون ، أية لغة دينية اصطلاحية ، ومن العذر باللحظة أنه على الرغم من استخدامه لعبارة شهيرة هي " سلام الله الذي يحاوز كل فهم " فقد حذف كلمة " الله " . وينبغي أن لا نأخذ ذلك ، في رأيي ، على أنه نزعة ضد الدين ، رغم أنني لا أعلم رأيه في الدين . وربما فسرنا الحذف على أنه يرجع إلى رغبته - وهي رغبة طبيعية عند أي مثقف ثقافة عالية في عصر علم النفس - في أن يقدم التجربة خالصة بقدر المستطاع بغير أي تأويل . لكن ما هي هذه " البركة الكلية " التي شعر فيها بان فرديته تنوب ؟ برقة ماذا ؟ الوعى ؟ الحياة ؟ الذات الكلية ؟ لم يقل لنا . لكن من الواضح أن هذه " البركة الكلية " هي نفسها ما أسماه " تنسون " : " بالوجود الذي لا حدود له " . فهي بغير حد ولا تخوم ، أعني أنها " اللامتناهي " . ويسألني أن التبيحة المؤكدة هي أن المقصود ، هو ما أوله المتصرفه التأليهيون الكلاسيكيون على أنه الله .

لقد سقت تجربتي " تنسون " ، و " كويستر " للمقارنة بينهما وبين التحارب الانطروائية عند متصرفه المسيحية ، والهنلوسية ، والإسلام . لكن ربما ساءلنا عما إذا كانتا تنتسبان حقا إلى مثل هذا التصنيف - عما إذا كانت تجربة " كويستر " - مثلا ، هي من نفس نوع تجربة " روز بروك " ، أعتقد أنها من نفسها في جانب لكن ليست تماما . ولهذا فسوف أصنف تجربتي " تنسون " و " كويستر " على أنهما أمثلة ناقصة وغير تامة للنزع الانطروائي الكلاسيكي . وهما ، يقينا ، انطروابيان أكثر من كونهما انبساطيين . طالما أن ما مرأى بتجربته هو فناء الذات الباطنية ، وليس تحولاً في الشكل لموضوعات حسية خارجية . وهما يتحدا مع تحارب المتصرفه الكلاسيكيين العظام ، بمقدار ما يشعر كل منهما باختفاء " الأنما " عندما تتلاشى في وجود لا متناه . لكن هناك اختلافات . أولا تجربتي " تنسون " و " كويستر " جاءتهما على نحو تلقائي وبلا مسعى . في حين أن المتصرفه

(١) آرثر كويستر " الكتابات الخفية " نيويورك ، شركة ماكميلان ١٩٥٥ ص ٣٥٢ (المولف) .

الكلاسيكيين ، في الأعم الأغلب ، يصلون إلى تجربة بالعرض لنظام قاس صارم يتضمن تمريرات دينية ، وكتبا متعمدا للإحساسات ، والصور ، والأفكار . لكن لو كان ذلك هو كل شيء لكان علينا أن نطبق مبدأ اللامبالاة السبيبي ونقول : أنه لو كانت التجربة نفسها واحدة ، لكان السؤال عن السبب الذي أحدثها أو سبقها سؤالاً لا قيمة له . لكن ليس ذلك هو كل شيء . إن ما يكون لدينا في حالات التجربة الانطروائية الكلاسيكية المعروضة بشكل موسع هو الخبراء التام ، أو الوحدة التي لا تميز فيها ولا اختلاف كما عبرت عنها " مندوكي أوينشاد " : " كل وعي بالعالم ، وما فيه من كثرة قد انطمس تماما " . وجانب من جوانب هذا المحو الكلى لجميع التمييزات ، هو محو التفرقة بين " الآنا " ، والوحدة الامتناهية التي تتعرض فيها ، أو تندمج معها . وهذا الجانب هو مارواه " تنسون " ، و " كويستر " ولكنهما لم يتحدثا عن الاختفاء الكلى لجميع التمييزات . ولهذا السبب ، فيما يلى ، فإن هاتين التجربتين ناقصتان كتجربة انطروائية .

لقد تكرم " مستر كويستر " - مشكوراً - وأحاب عن بعض الأسئلة التي وجهتها إليه لكي أتحقق من ذلك . وهى كالتالى :-

سؤال : هل أكون على صواب لو أنتي افترضت أن حواسك البدنية أثناء التجربة كانت تعمل ، حتى أنك واصلت إدراك الموضوعات المادية الموجودة من حولك كالجدران والنوافذ ، والموضوعات خارج النافذة .. الخ ؟

الجواب : نعم .

سؤال : هل كانت معتمه ومشوشة عند حافتها ؟

الجواب : كلا . بل كانت تماما مثلما تكون على هامش الانتباه ، غير متبه إليها .

سؤال : يقول نص فى " الأوينشاد " : " التجربة الموحدة العاملة هي تلك التي يمحى فيها الوعي بالعالم والكثرة محوأ تماما " . فهل كانت لك تجربة بشئ كهذا ؟ هل تعتقد أن الأوينشاد عندما تحدثت عن الوعي بالكثرة ،

الذى " انطمس تماما " كان فى حديتها مبالغة ؟

الجواب : كلا . لم أمر بتجربة كهذا . ولا بد أن تكون من درجة أعلى . لكننى أعتقد أن التجربة موجودة على نحو ما ، وأن وصفها ليس فيه مبالغة .

وسوف يحد القارئ أثابع " كوبستر " في النظر إلى تجربته على أنها ليست من نوع مختلف عن الحالات الكلاسيكية ، وإنما هي تجربة غير كاملة ومن درجة أدنى . وربما كان علينا أنه يقول الشئ نفسه عن تجربة " تنسون " . وأنا كذلك أعلم أهمية على الشعور الحدسي الواضح عند " كوبستر " القائل بأن هناك تجربة الوحيدة أو العواء ، الذي لا تميز فيه ولا اختلاف على الإطلاق ، على الرغم مما ينطوي عليه من مفارقة ، بل من طابع التناقض الذاتي .

تابعاً : هل تصوف بودية الهناءانا استثناء .. ؟

لقد سبق أن قلنا أنّ البوذية تشكل عقبة أمام الفكرة التي تقول أنّ أنواع التصوف التي وجدت في جميع الديانات الكبرى وفي ثقافات العالم ، تتفق في خصائص أساسية مشتركة . ولقد بُينَ بالفعل فيما سبق أن بودية المهايانا لا تدعم هذه الوجهة من النظر ، فعلى الرغم من أن مذاهبها ونظرياتها تختلف أتم الاختلاف عن نظريات ومذاهب ديانات التالية ، فإن ذلك لا بد من تفسيره على أنه اختلاف في التأويل ، لا في التجربة . يبقى أن ننظر فيما إذا كانت توجد عقبات صعبة في حالة بودية الهناءانا .

دعنا نفترض ، على نحو ما توكل بودية الهناءانا باستمرار ، أن نظرياتها هي النظريات الأصلية لبودا ، وأن مدرسة المهايانا هي التي أفسدتها ، أو أنها على أقل تقدير أقرب إلى هذه النظريات الأصلية . وسوف نفترض ذلك من أجل سياق الحجة ، رغم ما يوجد في هذا الافتراض من صعوبات ، وأن هذا الزعم ينطوي على الأقل على تبسيط مسرف . ثم ماذا .. ؟ هل هناك أى دليل على أن التجربة الصوفية التي تقول بها نظريات الهناءانا هي تأويل لنوع مختلف عن التجربة الانطروائية التي سبق أن ناقشناها .. ؟ ليس في استطاعتنا أن ننتهي إلى ذلك على نحو إيجابي مالم نبرز كدليل الأوصاف الفعلية لتجربة الاستمارة التي مرّ بها ، أو ربما اتباعه من مدرسة الهناءانا ، الذين يبيّنوا أنها كانت تجربة من نوع مختلف . لكننا لا نستطيع أن نفعل ذلك . فليست هناك نصوص تثبت ذلك .

الواقع أن هناك نصوصاً من شريعة بالي Pali (١) تروي حالات "النشوة" ، أو "الغيبة" المتالية التي يفترض أن "بودا" قد مرّ بها ، عندما دخل في لحظات موته في "النرفانا" الأخيرة . وهناك أوصاف أيضاً لما يسمى "بنشوة الانقطاع" أو التوقف . ولاشك أنها يمكن أن تؤخذ كأوصاف لحالات صوفية . فهي تميل إلى أن تصبح ، على نحو ما ، أنواعاً غطية حافة ، تصادم القارئ من له قدر ولو ضئيل من التجربة المباشرة الحية . إن مراحل النشوة التي يفترض أنهم مرّوا بتجربتها بعد رحيل بودا ، تقرأ على أنها قصص مختلفة تم تأليفها في عصور تالية . وحق في هذه الحالة فهي لا تتعارض على نحو مع الأوصاف التي تقدم للتجربة الانطروائية في الديانات الأخرى . وتعرف نشوة الانقطاع : أنها "توقف ملكات الذهن كلها عن طريق الانقطاع التدريجي" التي تتفق تماماً مع أوصاف التجربة الانطروائية التي قدمناها في مكان آخر (٢) .

وعلى ذلك فحق لو كانت نظريات الـهـنـايـانـا ، تأويلاً لأصلية للتجارب التي مرّ بها بودا أثناء تجربة الاستثناء ، فليس هناك دليل مباشر على أن تجربته تختلف بأية طريقة أساسية عن تجارب المتصوفة العظام الآخرين . لأن الدليل يمكن في الطريق الآخر .

لكن يمكن أن يقال أنَّ نظرية : "الأناتا Anatta" أو "الـسـلـارـوح" إذا ما قبلنا الرواية التي قيلت عنها في شريعة "بالي Pali" على أنها وجهة نظر بودا تتناقض على الأقل من حيث الروح ، وربما من حيث المادة أيضاً ، مع تجرب المتصوفة غير البوذيين . هذه النظرية ترفض - عن طريق حجة شبيهة من الناحية العملية بحججة ديفيد هيوم - تصور الذات أو النفس أو الروح تماماً . وتذهب إلى أنه لا يوجد شيء في الذهن سوى محتوياته

١) شريعة بالي Pali هي شريعة الأدباء البوذية في منطقة "بالي" بالهند ، وهي التي حافظت على الكتب المقدسة باللغة البالية (المترجم) .

٢) سوف يجد القارئ هذه القراء متتالية طوال كتاب هـ . س . وارن "ترجمات من البوذية" لاسيماء صفحات ١١٠ و ٣٨٣ من المجلد الثالث من سلسلة دراسات شرقية جامعة هارفارد عام ١٩٢٢ (المولف) .

التجربية . ونستنتج من هذه المقدمات ، كما فعل هيوم ، أن "الأنما" ليست سوى تيار الحالات الوعائية ، كما ترفض مدرسة "الهنايانا" أيضاً التصور الهندوسي عن الذات الكلية التي تتحدد مع براهمان أو الموحود الأعلى في هوية واحدة . وليس هذه نظرية شك في وجود الروح فحسب ، وإنما هي نظرية إلحادية أيضاً .

والالحاد ، بما هو كذلك ، لا يتناقض في رأيي مع التجربة الصوفية الانطروائية . لأننا إذا كنا رأينا أن فكرة الله تأويل لهذه التجربة فهي ليست جزءاً من التجربة نفسها . إذ يمكن للإنسان أن يمر هو نفسه بهذه التجربة ، ويتحقق وجهة نظر ذاتية تماماً ، دون أن يكون هناك دليل على وجود أي شيء يجاوز وعيه . والحقيقة أن هذه هي وجهة نظر بعض الفلسفات الصوفية الهندية . وقد يعترض فيقول أن رفض الأنما العالص يقوم على أساس مختلف ، وهو بذلك يتعارض مع التجربة الصوفية التي تذكر في غير الديانة البرزية . فلقد وجدنا في كل مكان أن الصوفي وقد كتب العوامل التجربية في تيار الوعي . يصل إلى أنها عالص أو إلىوعي عالص ، وأن انتباخ هذا الأنما العالص هو التجربة الانطروائية . ومن ثم فإنما الأنما العالص هو إرادة التجربة الصوفية ذاتها على نحو ما وصفنا من قبل . ومن هنا فإن نظرية "الأنما" (أو الاروح) كما تفهمها مدرسة الهنايانا تتناقض مع التجربة الصوفية الانطروائية في الثقافات الأخرى . وإذا كان بهذا قد أكدها فلا بد أن تكون تجربته في الاستارة من نوع مختلف تماماً عن التجربة الصوفية التي درسناها من قبل .

وهناك مدرسة فكرية وجدت في كتابات عدد من العلماء البرذئيين الغربيين في يومنا الراهن (١) تأخذ بنظرية "الأنما" ، وترى أن بهذا نفسه وإن كان قد أنكر وجود الذات الفردية أو النفس الفردية ، فإنه لم ينكر الذات الكلية . ولو قبلنا ما تقول به هذه المدرسة فسوف نجد أمامنا ردوداً حازمة على الاتهادات التي نقشتها . لكنني لا أعتقد أنه يمكن الدفاع عن هذه المدرسة . فهي تقف على التقىض الشام من كل تراث الهنايانا والتعاليم

(١) راجع كتابات كريستان هنفيزروا . كونتر (المؤلف) .

الم الخاصة بشريعة بالي Pali . وهي تقلل من الدور الذى قام به بوذا في تاريخ الفكر بحيث يصبح أكثر قليلاً من مروج شعى لأسفار "الشفيداتا" ، وفشل تماماً في أن تفهم فهماً سليماً الأصلية الثورية في فكره .

علينا ، إذن ، أن نبحث عن حل هذه المشكلة في مكان آخر ، واضعين في ذهنتنا أن جوهر التجربة الانطوانية هي الوحدة التي لا تمييز فيها ولا اختلاف . وسوف نجد أنه في التراث الصرف في جميع الثقافات الأعلى - الذي تكون بوذية السنهانيانا هي الاستثناء الوحيدة فيها - يقول هذا الجوهر على أنه يعني وحدة الذات ، أو الأنماط الخالص ، لكن ذلك هو نفسه تأويل قبل كل شيء . فالذات تفرغ نفسها من كل المحتويات التجريبية ، وتتجدد أنها تركت نفسها مع الوحدة الخالصة . ويستنتج المرء استنتاجاً له ما يبرره في رأي أنه عندما تفرغ الذات كل مضمون فلن يعني لها سوى الذات نفسها . لكن ما مررت بتجربته بالفعل هو ببساطة تجربة الوحدة . أما القول بأن الذات الخالصة هي استنتاج أو استدلال ، فرغم أنه قول طبيعى قوله ما يبرره في آن معاً ، فإن هذا الاستدلال هو رغم ذلك تأويل .

والقول بأن ذلك تأويل يعني أنه يمكن أن تكون لك تجربة لكنك لا تتوهمها بهذه الطريقة . إن تأويل الوحدة التي لا اختلاف فيها ولا تمييز في بعض الثقافات (كما هي الحال في فلسفة سانخا ، والبيوجا ، والفلسفة الجينية) يقترب من الهدف عندما يعلن اكتشاف الأنماط الخالص للفرد . أما ثقافتنا فهي تتحذى بالإضافة إلى ذلك خطوة أبعد . فهي إما أن توحد بين الذات الفردية المكتشفة والذات الكلية (على نحو ما تفعل الأوبنرشاد ، والأديتا فيدا) . أو يؤمنون على الأقل بأن تجربتهم هي تجربة الاتحاد مع الله . وهو الاتحاد ينبغي أن يُفهم على أنه يقل شيئاً ما عن الهوية (التصور المسيحي) . إن العجز عن أي التأويلين ، ورفض تأويل التجربة على الإطلاق يبدو أنه الخاصية الثورية الفريدة لتعاليم بوذا . فهو لم يصر إلا على أنها التجربة المنقذة التي تخلص الناس من العذاب ، ومن ثم من عجلة الميلاد من

(١) مدرسة معتدلة من مدارس القيدا في الفلسفة الهندية ، وكلمة أدفيتا Advaita سنسكريتية تعنى الواحدية أو الالانوية . وهي من أكثر المدارس الفلسفية تأثيراً في الهند (المترجم) .

جديد . فبودا لم يعترف أنه يجب على التساؤلات الفلسفية ، لأن مهمته ، كما تصورها ، الخضرت فحسب في أن يكون الطبيب الروحي للجنس البشري ، وأن بين الناس كيف يعالجون أنفسهم من العذاب الملائم للحياة . وكل ما كان عليه أن يفعله من أجل هذا المدف هو أن يخبرهم كيف يلغون التجربة التي سوف تتحقق لهم هنا العلاج .

هذا هو ، إذن ، حل التناقض الظاهر بين مذهب " الأناتا " ورأينا المخالف الذي يقبول أن تجربة " الترavana " عند بودا هي في جوهرها متحدة مع التجربة الانطروائية عند المتصوفة الآخرين ، " فالأناتا " تعني بساطة أنه لا يوجد جوهر للروح (أو النفس) متميّز عن تيار الوعي أو تدفق حالات التغير والوجود المعروفة سامسara (١) . والخلل الوحيد للغرز الموجود إنما يوجد في المروب من عالم " السمسارا " ، وهذا المروب لا يكون بمكنا إلا في التجربة الصوفية للترافانا .

و " الترavana " في الكتب المقدسة " الهايانا " تعرض باستمرار على أنها الصد المباشر للسمسارا " . وإنكار هذه الثانية ، مع جميع الثنائيات الأخرى ، موجود في الواقع في بعض النصوص المقدسة لمدرسة " الهايانا " غير أن بودا كما تصوره هذه النصوص المقدسة لا يعرف شيئاً عن ذلك .

" هناك ناسك ، لم يولد ، ولم يصر ، ولم يُصنع ، وغيره مركيّب . وما لم يوجد مثل هذا الناسك ، فلن يكون ثمة مهرب مما يولد ، وما يصر ، وما يُصنع ، وما هم مركيّب .. " (٢) .

(١) سمسارا : حلقة مفرغة رهيبة تمر بها النفس البشرية عندما تموت ، ثم تولد من جديد على نحو متكرر - وهي إحدى عقائد الهندوسية (المترجم) .

(٢) أ . بيروت (ناشر) " تعاليم بودا الرحيم " نيويورك المكتبة الأمريكية لآداب العالم عام ١٩٥٥ ص ١١٣ (المؤلف) .

وهذا النص يجعل من المستحيل أن نفترض أن "النرثانا" هي مجرد حالة عابرة للذهن أياً ما كان ما فيها من حالة وجود وإبراز للسلام . ذلك لأن "النرثانا" هي إحدى طرق المروب من "السمسارا" وافتراض أن "النرثانا" هي مجرد حالة ذاتية أخرى للذهن ، فإن ذلك يجعلنا نعود بها إلى الوراء إلى طوفان السمصارا . ومن الواضح أن النرثانا تجاوز كلاً من الوعي الفردي وعالم الزمان والمكان في آن معا . فهي النسخة البوذية للأزلي على نحو ما يتميز عن الزمان .

ولهذا السبب أيضاً تعلن الصور الصور المقدسة "للهناديانا" أن النرثانا لا تحدث ، وليس لها داع . والشخص الملم به يستطيع أن يصل إلى "النرثانا" عن طريق تمرينات اليوجا ، والجهود المضنية للسيطرة على الذهن ، والتركيز ، فإنه لا يحدث بذلك "النرثانا" بل يكتشفها نفسه فحسب ويشارك فيها .

عندما سئل بوذا (١) عما إذا كان القديس - في النرثانا " الأخيرة بعد الموت - الذي بلغ "النرثانا" يواصل الوجود أم لا ، أعني ما إذا كانت "النرثانا" هي الانعدام والتلاشي أم لا ، أحباب بأن "النرثانا" تجاوز إحاطة الفهم ، وأنه لا يمكن تقسيم إجابة واضحة أمام الفهم . ثم أضاف أنَّ أي سؤال يصاغ من منظور المقوله المنطقية "إما .. أو" - كالسؤال مثلاً عما إذا كان القديس إما أن يوجد بعد الموت أو لا يوجد" لا يتناسب مع الحال" . هذا هو ما يقوله المتصوفة عن تجربتهم في أي مكان آخر .

وجميع هذه الواقع تؤدي إلى النتيجة القائلة بأن هذه "النرثانا" - أو بعبارة أخرى تجربة بوذا الصوفية - تشبه الحالات الصوفية الموجودة في الثقافات الأخرى . وهذا يعني أن تجربته كانت من النوع الانطولوجي ، لكنه لم يرد تأويتها على أنها وحدة الذات على نحو ما يفعل المتصوفة الآخرون بصفة عامة .

(١) انظر ، وارن ، مرجع سابق ص ١٢٣ (المؤلف) .

قبل أنه من غير المسموح لغير الصوفى أن ينكر أن الصوفى ، يمر بتجربة إذا ما ادعى ذلك ، لكننا نستطيع فحسب أن ننقد القضايا عن العالم الذى يسمى الصوفى أن يقولها على أساس تجربه ، لأن هذه الأخيرة تأويلات للتجارب ، وليس استنتاجات أو استدلالات منها . وهى يمكن أن تكون غير صحيحة . لكنى أعتقد أن السؤال الذى ظهر عما إذا كانوا مضطرين إلى أن قبل قبولاً أعمى وبغير نقد كل ما يرويه لنا المتصرفون عن تجربتهم . فاننى أعتقد أننا سوف نشك فى صدقه . لكن هناك باستمرار الإمكان السيكولوجى انه قد يكون محظتنا بالنسبة للتجربة التى مر بها فى الواقع . وينبغي علينا أن نسأل أنفسنا سواء إذا كانت الروايات عن التجارب الصوفية التى جمعت فى الأقسام السابقة تبين لنا أية سمة تجعلنا نشك فى أن ذلك قد حدث .

هناك فى الواقع نوعان من الحالات تعرضهما الروايات السابقة ، يمكن أن تكون أساساً لمثل هذا الاعتراض . فالاعتراضات إما أن تكون منطقية أو تجريبية ، والتجربة التى قيل أنها تنطوى على مفارقة ، بمعنى أنه لا يمكن وصفها دون أن يتضمن الوصف تناقضات لا حل لها ، يمكن أن تسمى مستحيلة ، منطقياً ، وأن مثل هذه التجربة لا يمكن أن تحدث . إذ ينبغى علينا أن نرفض الدليل الذى يقدمه لنا رجل يؤكد أنه مر بتجربة بصرية يؤكد فيها أنه رأى الدائرة المربعة . وربما لم يكن يعنى أنه يخبرنا بشئ غير حقيقي ، لكنه لا بد أن يكون معطينا بطريقة أو بأخرى . طالما أنه لا شئ اسمه الدائرة المربعة يمكن أن يوجد حتى ولا في الخيال . وعلينا بالمثل أن نرفض شهادة رجل مثل إيكهارت الذى يقول أنه أدرك الحشايش متعددة في هوية واحدة مع الأحجار ، لكنها تبقى مع ذلك مختلفة عنها أو أنه أدرك الحشايش متعددة في هوية واحدة مع الأحجار ، لكنها تبقى مع ذلك مختلفة عنها أو أنه أدرك الأبيض متعدداً مع الأسود ومع ذلك يظل أبيض . وعلينا أن نرفض كذلك جميع أقوال المتصرف الانطواطين ، على أنها تتعبر من استحالة منطقية ، الذين يقولون أنهم أدركوا وحدة عالية مطلقة لا تمايز فيها ولا اختلاف ، تعلو تماماً من أي مضمون تجربى ، أعني كلا بلا أجزاء . وسوف أحتفظ بهذه الاعتراضات المنطقية حتى أناقشها فى الفصل العاصم

" بالتصوف والمنطق " ، لأننا لم نر بعد الأبعاد التي يمكن أن يصل إليها الانطواء على المفارقة في أقوال الصوفية . وهناك أشياء كثيرة سندكرها فيما بعد . ومن الأفضل أن يكون أمامينا الميدى الكامل للشروع المنطقية قبل أن نقدم شرحنا لها .

ويمع ذلك فهذا امتناع تحربي أو دأ أن أناقشه هنا . إذ يعتقد بروفيسور ج . ج . ب . برات J . B . Pratt أنه على الرغم من أن المتضوف يمكن أن يعتقدوا أنه جمجمة الروان الوعي بالموضوعات الحسية تتوقف في التجربة الانطالية ، فإنهم قد يكونوا مخطئين في ذلك . وهو يقتبس في كتابه " الوعي الديني " فقرات من بروفيسور جانيت Janet من دراستها لمتضوف حديث ، وصيغته تحت الملاحظة في السالبتيير Salpetriere . وتقول جانيت ، أن " مادلين " تزعم .. أنها لم تكن تنفس أبداً أثناء حالة الزهد . لكن لو أن المرء قاس عملية تنفسها لوجد أنها حقا ضعيفة (١٢ مرة في الثانية) لكنها طبيعية بما فيه الكفاية . ونظهرنا هذه الملاحظات على أن الإحساس لم يكتب أيضا ، كما تزعم المريضة .. فقد أدركت مادلين حيدا الأشياء التي كانت أضعها في يدها .. وتركت عليها للدرجة أنها تسمع وترى - لو أنها وافقت على أن تفتح عينيها " (١) . وينصب " برات " أيضًا إلى أنه أثناء عملية تقليل محتويات النهن (" التوقف عن التفكير " .. الخ) والاتجاه نحو الفكرة الواحدة أدى ذلك إلى ازدياد عتسر الانفعال . وهو يتشكل فيما إذا كان الانفعال يمكن أن يوجد دون أن يرتبط ، على الأقل ، بمضمون ذهني ياهت . وهو يعتقد أنه عندما يختفي الفكرية الواحدة ، فإن الانفعال يختفي معها . والتباينة هي اللاشعور " بالنشوة " . وربما كان اللاشعور الذي تحدثت عنه القديسة تريزا يظهر في بعض الأحيان في حالة " الغيبة " يمكن تفسيره على هذا النحو .

على الرغم من أن المشكلة المطروحة هي ما إذا كان الوعي الذي يخلو تماماً من جميع الإحساسات ، والصور ، والأفكار ، ويتحول إلى الوعي " العالص " ، الذي ليس ، وعيا بأى شيء (أو أي مضمون ذهني) - ما إذا كان هذا الوعي ممكناً أم لا . لقد نجحنا جانينا ،

(١) ج . ب . برات : الوعي الديني " نيويورك ، ماكميلان ص ٤٢٣ (المؤلف) .

في الوقت الحالى ، الاعتراض المنطقى الذى يقول بأن ذلك ينطوى على تناقض ، لأن هذه المشكلة الخاصة بالمنطق سوف تناقش فى فصل خاص . وعليها الآن أن نسأل هل تقدّم ملاحظات " برات " و " جانيت " حجة تجريبية قوية ضد أقوال الصوفية .. ؟ في اعتقادى أن فحصها سوف يبيّن لنا أنها ليست كذلك ، أو على الأقل أنها ليست حاسمة تماما . فمسألة التنفس ليست مناسبة ، لأن السؤال لا يدور حول الكيفية التي يعمل بها حسد الصوفى ، وإنما ما إذا كان على وعي بأى إحساس . وواقعة أن " مادلين " تنفس لكنها لا تدرك ذلك تميل بالاحرى إلى دعم القضية التي تقول أن الإحساس قد انطمس من الوعى ولا تفندتها الشهادة الوحيدة المناسبة هي عبارة أن " مادلين " كانت تعرف على الأشياء التي توضع في يدها وأنها ترى وتسمع . لكن ذلك كله ليس حاسماً . وهو يمكن أن يُساق لدعم القول بأنها " تدرك " الأشياء ، لكن يظل السؤال عما إذا كانت على وعي بهذا الإدراك ! إنَّ الناتج في التحوار الليلي أو السُّبُّات الانتقالي يُقدم دليلاً على أنه " يُدرك " زوايا المنضدة أو أية عقبات أخرى في طريقه طالما أنه يتجنبها ، لكن هل يعيها ؟ والمريض في التنويم المغناطيسي يمكن أن يبرد على المثيرات الخارجية بهذه الحالة أو تلك وقد يسمع " الكلمات " التي يوجهها إليه الطبيب لكي يقوم بهذا العمل أو ذاك ، بعد أن يفيق من عملية التنويم . لكن ليس هناك ما يظهرنا على أن الأصوات اللغوية لاسيما في حالات التنويم العميق تظهر في وعيه كإحساسات سمعية . وليس هناك ما يظهرنا على أنها لم تكتب في اللاشعور أو أنها انبثقت منه . وحالة الصوفى ليست هي نفسها ، بالطبع ، حالة المنوم مغناطيسيًا ، لكن من الواضح أن بين الحالتين صلة تشابه . فقد تكون حالة الصوفى مثلاً في بعض الأحيان تشبه التنويم المغناطيسي الذاتي يمكن إحداثها بالتركيز على نقطة براقة . إنَّ الأوصاف التي ذكرها بوهيمي لإشراقة الثانية والتي تمَّ إحداثها عن طريق التحديق في قرص مصقول .

ومن ثمَّ فإن حالة " مادلين " لا تدل على شئ . ولو أنها أردنا أن نستمر في الدليل التجربى ، فإن ما نجده هو دليل الآلاف ، ربما عشرات الألوف ، من الأشخاص من مختلف الثقافات ، والحضارات ، والعصور ، في العالم أنهم مرروا بالفعل بالتجربة ، في حالات كثيرة تكررت عبر سنوات طويلة ، تجربة الوعى الفارغ من أي مضمون ذهنى .

دعنا نفترض مع ذلك أن "يرات" كان على حق ، وأن الوعي الصوفي لا يفرغ تماماً من جميع الإحساسات والصور والأفكار ، وأن هناك مضموناً ذهنياً باهتاً يبقى في الوعي لا يلاحظه المتصوف . فهل ذلك يضر حقاً بحالة المتصوف ؟ أشك في ذلك . فهو يزعم أنه يدرك الوحدة الخالصة وأنه يتعدد معها ، أو يدرك الواحد أو الخواء الذي انطمست فيه كثرة الموجودات التجريبية . وافرض أنه كان مرتبطاً إلى الحد الذي يجد أنه في حالة أخرى لسطح زجاجي آخر للواحد لا تميز فيه ، كانت توجد على هذا السطح أوساخ خفيفة من الدنس ، أو خطوط متخلل من لعب الشمس ، أو أنه في مركز الخواء ، أو ربما عند حافته ، توجد بقعة شيء آخر ، نطلق عليه إسم اللاحواء . ثم ماذا ؟ أنقول للمتصوف إنك لم تدرك الواحد أو الخواء على الإطلاق ، وأنك لم تدرك سوى أوساخ خفيفة أو بقعة صغيرة ، وأن هذا هو كل تجربتك ؟ أيا ما كان ما نعتقده لما نفترض أنه الرؤية الصوفية ، فلا يمكن أن يكون من المعقول أن توكل أنها ليست شيئاً سوى صورة بصرية خافتة جداً ، وأصوات ضعيفة ، وبقعة معتمة من نور لا يمكن رؤيتها . يمكن أن تكون تلك هي حالة المتصوفة المسيحيين وأنهم أخطأوا فطنوها الله ؟ وحالة الصوفية البوذية التي ظنواها النرavana . وحالة الصوفية غير المتدينين ، التي ظنونها السلام الذي يفوق الفهم ، وحالة "أفلوطين" عندما تحدث عن "حياة الآلهة أو ما يشبه الآلهة من الرجال المباركين" . يبدو لي أنه حق لو كان "يرات" و "جانيت" على حق ، فإن ذلك لا يشكل فجوة حقيقة في دعوى الصوفية .

أحد عشر : نتائج :

إذا كان هناك نوعان من الوعي الصوفي : الانبساطي والانطوائي ، فكيف يرتبط الواحد بهما بالآخر ؟ يبدو أنهما نوعان من جنس واحد . لكن لو صح ذلك ، لكان علينا أن نسأل ما هي الحقائق المشتركة لهذا الجنس . بل ما هي الخصائص المشتركة لجميع الحالات الصوفية انبساطية وانطوائية ، على السواء ؟ ولكي نعثر على هذه الخصائص دعنا نضع جنباً إلى جنب النتائج التي وصلنا إليها على نحو منفصل :-

الخصائص المشتركة للتقارب الصوفية الانطروائية	الخصائص المشتركة للتقارب الصوفية الانبساطية
<p>١- الوعي الموحد ، الواحد ، المعموء ، الوعي العاكس .</p> <p>٢- اللازمان ، واللامكان .</p> <p>٣- الإحساس بالموضوعية ، أو الواقع الحقيقي .</p> <p>٤- الغبطة ، السلام .. الخ .</p> <p>٥- الشعور بالقدسي ، أو المقدس ، أو الإلهي .</p> <p>٦- الانطواء على مفارقة .</p> <p>٧- زعم الصوفية بأنها تفوق الوصف ، أو أنها لا يمكن أن توصف .</p>	<p>١- الرؤية الموحدة : كل الأشياء واحدة .</p> <p>٢- الإدراك العيني للواحد ، كذاتية باطنية ، أو حياة ، لجميع الأشياء .</p> <p>٣- الإحساس بالموضوعية ، أو الواقع الحقيقي .</p> <p>٤- الغبطة ، السلام .. الخ .</p> <p>٥- الشعور بالقدسي ، أو المقدس ، أو الإلهي .</p> <p>٦- الانطواء على مفارقة .</p> <p>٧- زعم الصوفية بأنها تفوق الوصف ، أو أنها لا يمكن أن توصف .</p>

تجاهلنا في هاتين القائمتين تلك الحالات التي توجد على الحدود ، وكذلك الحالات الشاذة أو غير القياسية ، التي ناقشناها فيما سبق . وركزنا فقط على الحالات من الفئة المركزية على الحالات النمطية . ونحن نجد هناك أن العصائر رقم ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ واحدة في القائمتين . ومن ثم فهناك خصائص مشتركة كلية وعامة للتتصوف في جميع الثقافات ، والعصور ، الديانات وحضارات العالم . والخاصية الثانية في النوع الانطروائي ، أعني اللازمان واللامكان ، لا يشتراك فيها النوع الانبساطي . وذلك مؤكد فيما يتعلق بالمكان ، ولكنه ليس على نفس الدرجة من الوضوح فيما يتعلق بالطبع الزمانى . طالما أنه على الأقل ، في حالة " ن . م . " يتأكد طابع اللازمان . ويبدو أن هذه الواقع تذهب إلى أن التجربة الانبساطية ، رغم أنها تعرفنا عليها كنوع متميز ، هي على مستوى أدنى بالفعل من التجربة الانطروائية ، أعني أنها كنوع ناقص أو غير كامل من تجربة تحدد أكمالها وتحقيقها

النام في النوع الانطوائي . ويظهرنا النوع الانبساطي على أنه يتحقق جزئياً في التزوع إلى الوحدة ، التي يتحققها النوع الانطوائي تاماً كاماً . فالكثرة ، في النوع الانطوائي ، تُطمس تماماً ، ومن ثم فلا بد أن تكون هذه التجربة بلا زمان ولا مكان . مادام الزمان والمكان هما مبادئ الكثرة . أما الكثرة في النوع الانبساطي ، فيما يليه ، تستغرقها الوحدة نصف استغراق فقط . فبنود الكثرة ما زالت موجودة " فأوراق الحشائش ، والأشجار ، والأحجار " التي ذكرها إيكهارت " ولكنها مع ذلك " كلها واحد " ، وتلك هي المفارقة . لكن بنفس المعنى الذي نقول فيه أن بنود الكثرة موجودة " هناك " ، فكذلك لا بد أن تكون العلاقات المكانية الموجودة بين هذه البنود ، على الأقل ، موجودة " هناك " ، ومن المحتمل أيضاً أن تكون العلاقات الزمانية موجودة في بعض الحالات .

وأكثر الخصائص ذات الدلالة القوية هي رقم ١ و ٢ في قائمة النوع الانبساطي رقم ١ في القائمة الانطوائية . وفي هذه التجربة العامة للوحدة التي يعتقد المتصرف ، بمعنى ما ، أنها مطلقة وأساسية للعالم ، نجد الماهية الداخلية لكل تجربة صوفية . وفي النواة ، كما قلنا ، التي تدور حولها الخصائص الأخرى الهماتية . أما بخصوص هذه النواة المركبة ، فهناك فروق معينة بين نوعي التجربة . فالصوفي أحياناً ، يصف الوحدة في النوع الانبساطي بأنها " الحياة " الكلية . غير أن " راما كرشا " يصفها بأنها " الوعى " . . . وهي الذات الكلية أو الآنا العالص أو الوعي العالص في التصوف الانطوائي . ولسنا بحاجة إلى أن نقف طويلاً عند هذه النقطة . لكن ، من ناحية أخرى ، يبدو أنه كما لو كان التصوف الانبساطي نسخة ناقصة وغير تامة من النوع الانطوائي الذي يتحقق تاماً كاماً . الوعي أو الذهن مقوله أعلى من الحياة ، فهو أعلى درجة في سلم الحياة ، أما النوع الانبساطي فهو يدرك الحياة الكلية للعالم ، بينما يبلغ النوع الانطوائي تحقق النهن أو الوعي الكلى .

يبقى سؤال آخر ربما فرض نفسه على ذهن القارئ هنا ، وهو أن الصوفية أنفسهم يسلّمون بأن الواحد الذي يصفونه في التجربة الانطوائية هو نفسه الواحد الذي يكتشف أمام التجربة الانبساطية . فهما ليسا واحدين . بل واحد فقط وهو في التأويل الصوفى الله أو الذات الكلية للكون كله . فالواحد الداخلى والواحد الخارجى متهدان فى هوية واحدة ،

وذلك افتراض يبدو طبيعياً جداً . لكن هل هناك أى تبرير فلسفى لذلك ؟ أيمكن أن نبرهن على أنه شيء أكثر من افتراض لا مبرر له ؟

لا يمكن حسم هذه المسألة مالم نصل إلى فحص مشكلة وضع التجربة بالنسبة للذاتية والموضوعية . إذ فيها زعم بأنه هذه التجارب ليست ذاتية فحسب . ولو أنها ذهبت إلى أن هذه التجارب ذاتية فحسب ، فلن يوجد في عالم الواقع لا واحد خارجي ، ولا واحد داخلي يتبع كل منهما مع الآخر في هوية واحدة . ولن يظهر في هذه الحالة سؤال عما إذا كان الواحد الخارجي هو نفسه الواحد الداخلي أم لا . ومن ثم فإن علينا أن نرجح هذه المشكلة .

* * *

"الفصل الثالث"

"مشكلة المرجع الموضوعي"

"الفصل الثالث"

=====

"مشكلة المرجع الموضوعي"

أولاً: برهان الإجماع

لا يستخدم المتصوف نفسه براهين ولا حججاً ليبيّن لنا أن تجربته موضوعية ، بمعنى أنها تقدم معلومات عن طبيعة العالم الموجود خارج الذهن البشري . بل نراه يزعم أن النور الداخلي هو الذي يؤكد له ذلك . ومن ثم فليست هناك ضرورة بالنسبة له لوجود برهان منطقي . لكن طالما أن غير الصوفي لا يستطيع أن يزعم مثل هذا الرعم ، فسوف تكون المشكلة بالنسبة له هي أنه ليس في قدرته إصدار قرار عما ينبغي التفكير فيه ، مالم تكن هناك حجج مؤيدة ومعارضة تعرض أمامه . وسوف نبدأ بما نسميه برهان الإجماع ، لأننا لم نستطيع أن نجد إسماً أفضل ، وهو برهان تبدأ مقدمته من كلية التجارب الصوفية فهي واحدة أو متشابهة ، على نحو ما رواه المتصوفة في مختلف الثقافات المتقدمة والعصور ، وبلدان العالم . وسوف أناقش ما قاله بروفسور برود Broad عن هذا الدليل بوصفه أفضل عرض له (١) ، يمكن أن يكون أساساً لبحثنا لأنه ، على ما أعلم ، أفضل عرض حذر وحرirsch ومحافظ لهذا الدليل . في الفصل السابق فحصينا المقدمة التي يرتكز عليها هذا الدليل ، ورأينا الدفاع عن الرعم بأن هناك اتفاقاً أساسياً بين التجارب الصوفية في جميع أنحاء العالم على الرغم من الاختلافات الكثيرة والمعظيمة في تأويل هذه التجارب . والتبيّحة التي استخلصها بروفسور "برود" من هذه المقدمة هي أن هناك احتمالاً كبيراً للاتفاق ، وإذا استعملنا عبارته فهي "فإن احتمال الإيجاب فيها أكثر من السلب" . إن المتصوف في تجربته يصل إلى

(١) راجع ما ذكره المؤلف في بداية الفصل الثاني .

ملامسة الواقع أو جانب من جوانبه ، لا يصل إليها الناس بأية طريقة أخرى . وعليها الآن أن ننظر فيما إذا كانت هذه النتيجة ، أو أية نتيجة مشابهة ، هي استنتاج معقول من المقدمة . وسوف ندرس في هذا الفصل ، فيما بعد ، أية مبررات أخرى للإيمان بموضوعية التجارب الصوفية التي يمكن أن يكشف عنها بحثنا .

ما هو المبدأ من مبادئ المنطق ، أو من مبادئ الاحتمال ، التي يستند إليها برهان الإجماع ؟ بأية طريقة يميل الاتفاق الكلى للصوفية إلى دعم قضية الموضوعية ؟ إنَّ الاتفاق العام أو الكلى بين الشهود إلى جانب درجة علية من الاستقلال المتبادل بينهم ، يمكن أن يقبل كدليل حيد .

(١) الشهود يقرُّون الحقيقة فيما يتعلق بتجاربهم . لكن لما لم يمكن هناك احتمال لاتهامهم بالتزيف المعتمد ، فإنَّ هذه النتيجة لا أهمية لها .

(٢) إنهم في روايَتهم لتجاربهم لم يتعمدوا تزيف وصف طبيعة تجاربهم ، أعني أنهم خبروا بالفعل بصفة عامة ، وبغير استثناءات محتملة ، ما يقولون إنهم مرروا بتجربته . شاهد واحد ، أو عدة شهود ، قد يقع في أخطاء في وصف ما يعتقد أنه هو نفسه قد استتبطه ، لكن يبدو أن ذلك غير محتمل عندما يكون ما لدينا هو دليل غامر لعدة آلاف من الأشخاص في مختلف البلدان والعصور في جميع أنحاء العالم . لاسيما إذا كانت الشهادة التي تقدم من إحدى مناطق العالم أو في فترة من فترات التاريخ مستقلة عن أولئك الذين قدموا نفس الشهادة في مناطق وفترات أخرى ومحظوظة لديهم .

لكنَّ أن يَبيَّن أنَّ لتجاربهم مرجعاً موضوعياً ، فإنَّ هناك وقائع معينة واضحة تعارض ذلك فيما يَبَدو . واقعَة أنَّ معظم الناس يرون نوعاً معيناً من السراب سيقولون بإجماع أنَّ ما يرونَه هو ماء . ومن المؤكَّد أنه ليس كذلك ، رغم أنهم لم يتعمدوا تزيف وصف تجاربهم البصرية . لكنَّ ليس ثمة ميل يَبيَّن أنَّ هناك ، من الناحية الموضوعية ، أية ميزة موجودة في أيِّ مكان ، طالما أنه لا يوجد في الواقع سوى رمال ساخنة . والقول بأنَّ كل

إنسان يضغط في جانب معين ، على إحدى عينيه ، أو على نصف العين ، يرى على نحو صحيح تجربة الرؤية المزدوجة لا يقدم أى دليل على الأزدواج الفعلى للأشياء . والقول بأن الأشخاص العاديين الذين يتبعطون جرعة من " السانتونين Santonin " يميلون لرؤية الأشياء مصبوغة باللون الأصفر لا يقدم أى دليل على أنها فى حقيقتها صفراء . وباختصار يمكن أن تكون التجربة كلية وعامة ومع ذلك وهما . وهذا ما أدركه تماما بروفسور " برود " فى عرضه لهذا البرهان . وهو يضرب مثلا بھلوسات المخمور وما يدركه من ثعابين وفراش ، وهذه التجربة يشتراك فيها عدد لا حصر له من المخمورين . وهو يناقش كذلك المعايير التى بناء عليها نسم التجربة بأنها وهم (١) . فكيف يمكن للبرهان : الذى يقدمه جمیع المتضوفة ، أن يفتدى على أى نحو ، أقوال الشاك الذى يؤكد أن التجارب الصوفية ، أيا ما كانت قيمتها بالنسبة للحياة ، فإنها مع ذلك أوهام .. ؟

إن كل ما يثبته برهان المتضوفة ذاته - بغض النظر عن بيان أنهم لم يزيفوا وصف تجاربهم - هو أن وجود عنصر مشترك عام فى تكوين الموجودات البشرية يسبب لهم جميعا تجارب متشابهة . وتكون الموجودات البشرية يشمل بالطبع بنائهم الحسية والذهنية فى آن معاً . فالناس جميعا يرون رؤية مزدوجة عندما يتم الضغط على نصف العين لأن بنية العين واحدة ، أو تقريراً واحدة عند كل الناس . فكل إنسان يتناول عقار " السانتونين " يرى الأشياء صفراء لنفس الأسباب . وحتى لو كان لكل الناس تجارب صوفية - بدلا من النسبة الضئيلة من البشر ممن لهم الآن مثل هذه التجارب - وحتى لو كانت جميع هذه التجارب متشابهة تماماً ، فإن ذلك فى حد ذاته لا يدل على شيء أكثر من أن هناك شيئاً فى طبيعة الموجود البشري ،

(١) ش . د . برود : " الدين ، والفلسفة ، والبحث النفسي " نيويورك ، عام ١٩٥٥ ص ١٩٤ - ١٩٥ . (المؤلف) .

لا يمكن أن تخلص من برهان الإجماع بهذه الطريقة الموجزة . لأنَّ منْ يدافع عن هذا البرهان سوف يرد ، على نحو ما ، على الشكوك التي رفضت البرهان على النحو التالي :-

افرض أننا طرحا سؤالاً عما يشكل ماهية الموضوعية في تجربتنا اليومية ، في إدراكنا الحسي الصادق ضد ، مثلاً ، التجربة الذاتية على نحو ما نجدتها في الحلم أو حالة الهذيان . فما الذي يمكن أن نقوله في النهاية سوى أننا يمكن أن نتحقق من صدق الأولى بطريقية عامة في حين أن التجربة الثانية تجربة خاصة ؟ فروية الجبل الحقيقي - من الناحية الموضوعية - يعني المرور بتجربة بصرية للجبل ، ويمكن لأى إنسان آخر طبعي أن يراها أيضاً لو أنه وضع نفسه على بعد صحيح من الجبل وحقق المتطلبات المناسبة . أما رؤية الجبل في الحلم أو حالة الهذيان ، فذلك يعني المرور بتجربة خاصة لا يستطيع شخص آخر

(١) سوف يتعدد البرهان من الآن وحتى عدة صفحاتقادمة طابعاً فنياً صعباً ، وربما يفضل أن يحذفه القارئ غير المتخصص في الفلسفة . ومع ذلك فيبقى عليه أن يفهم النقطة الرئيسية في البرهان التي يمكن تلخيصها بصفة عامة على النحو التالي : المعيار المطلق للموضوعية ليس هو الإجماع أو الاتفاق في التجارب ، أو التتحقق العام من صحتها ، رغم أن هذه الأمور قد تكون مفيدة في الاتجاه إليها كمقاييس جزئية تمهدية . وهذا ما تلدهننا عليه الأمثلة السابقة : كرؤيا السراب والرؤيا المزدوجة .. الخ . أما المعيار المطلق للموضوعية فهو نظام أو الترتيب أعني العضو لقوانين الطبيعة ، فالحلم ذاتي لأنَّه لا يُعْضَع لنظام ، فنحن قد نحلم بأحداث هي نفسها تتفق مع قوانين الطبيعة كتحول قطر إلى كلب ، أو أحداث ، رغم أنها قد تكون هي نفسها متفقة مع الطبيعة ، فإنها لا تنسق في حدوثها مع القانون الطبيعي في السياق الذي تحملها فيه . فمثلاً : أن أحلم بأحداث في لندن ، لكنني عندما أستيقظ أحد نفسي في فراشي في الولايات المتحدة . ولا يأتي كسر القانون داخل الحلم نفسه ، وإنما في عبور المسافة من لندن إلى الولايات المتحدة في لحظة دون أن أقطع المسافة بينهما . أما المعيار الجزئي للتتحقق العام من الصدق فهو يتدرج تحت معيار النظام أو الترتيب المطلق والذي هو أكثر عمومية . يستطيع القارئ الآن ، إذا شاء ، أن ينتقل إلى الجزء التالي أو الترتيب الذي هو مقاييس الموضوعية ، فأننا نستطيع أن نواصل بحثنا لنرى ما إذا كانت التجربة الصرفية تتحقق في هنا الاختبار أم لا . (المؤلف) .

أن يتحقق من صدقها . أليس ذلك ببساطة العجالة المأكولة من الإجماع ؟ فحيثما كان الناس العاديون يتتفقون على أن تجاربهم متشابهة تماماً فإننا نقول أن التجربة موضوعية . وإذا كان الإجماع معياراً كافياً للموضوعية في التجربة الحسية ، فلِم لا يكون كذلك في التجربة الصوفية ؟

إفرض أنتي أثناء كتابتي لهذا البحث - رفعت رأسى من فوق مكتبي فوجدت حماراً وحشياً يقف أمامي ، فسوف أتشكل في المنظر وأعتقد أن ذلك هلوسة أو هذيان . فليس هناك حديقة حيوان عند الجيران ، بما في ذلك الشرطة ، وإذا لم ير أي شخص شيئاً يشبه الحيوان الوحشى سواى - كانت النتيجة المؤكدة أن ذلك مجرد هذيان . لكن إذا ما كان كل الجيران قد مرروا بتجربة رؤية الحمار الوحشى ، كانت النتيجة أنه لابد أن يكون هناك حمار وحشى حقيقي . رغم أن دخوله إلى غرفتى سوف يظل بغیر شك لغزاً محيراً ، يحتاج إلى استدعاء "Sherlock Holmes" لحله . وهذا المثال يظهرنا ، من جديد على أن اتفاق التجارب هو الذي يشكل الموضوعية . فلماذا لا يشكل إجماع الاتفاق بين الصوفية على تجاربهم موضوعية هذه التجارب ؟

لا شك أن هناك اختلافاً كبيراً بين الحالتين اللتين قارنا بينهما : حالة التجربة الحسية من ناحية والتجربة الصوفية من ناحية أخرى . من حيث عدد الشهود . فأى موجود بشري طبيعى أو إنسان عادى يمكن أن يتحقق من صحة التجربة الحسية ، فى حين أن عدداً ضعيفاً جداً من الأشخاص الشواذ هو الذى يستطيع أن يتحقق من صحة التجربة الصوفية . وقد يضعف ذلك قضية موضوعية التجارب الصوفية ، وبذلك يقلل من حجم التأييد الممكن . لكنه يستحيل أن يغير من منطق البرهان . فالمنطق واحد فى الحالتين . فربما كانت ضالة حجم الشهود تقلل من ترجيح النتيجة ، لكنها لا تغير من النتيجة ذاتها . وقد يكون لنا ما يبرر القول أن هناك يقيناً تجريبياً بوجود "برج لندن" . لكن من المحتمل أن يكون الإيجاب أكثر من السلب " ، اذا أردنا ترديد عبارة برسور " برود " التي تقول أن الصوفى فى تجربة يتسم واقعاً موضوعياً .

غير أن عرض المشكلة على هذا النحو قد لا ينصف كثيراً قضية الموضوعية الصوفية . لأن الصوفي قد ينكر أن هناك أي فارق أو اختلاف بخصوص أعداد الشهود الممكنة . وإن البرهان يعتمد على إمكان التحقق من الصحة وليس التتحقق الفعلى . ويزعم الصوفية أن جميع الأشخاص العاديين هم شهود ممكنة للواقع الصوفي . وينبغي علينا أن نؤمن بوجود جبل مكتشف واحد نعتمد عليه هو الذي رأه . ذلك لأننا نعتقد أن هناك سبيلاً وجهاً لإيمان بأن جميع الأشخاص العاديين يمكن لهم ملاحظته ، لو أنهم نظروا إليه من بعد مناسب . ولا يدرك كل الناس جبال القطب الجنوبي أو الأدغال المختبئة في " ماتو جروسو " (١) ، غير أن كل الناس يستطيعون إدراكها لو أنهم اتبعوا تعليمات معينة ، ربما كانت في معظم الحالات ، وبالنسبة لمعظمنا ، لا تطاق من حيث صرامتها والوقت الذي تستغرقه مما يجعلها مستحيلة من الناحية العملية . وبطريقة مماثلة نستطيع أن نقول أن الشخص العادي يستطيع أن يتحقق من تجربة الصوفى لو أنه بدأ يعيش حياة القديسين الحالصة . وإذا استطاع أن يفصل نفسه تماماً عن جميع الرغبات الدنيوية . وإذا استطاع أن يخضع نفسه لنظام ذهني وجسدي طويل وصارم ، كذلك التي يخضع لها أتباع اليوغا في الهند ، أو حياة الصلوات والابتهاles وممارسة التأمل في أحد الأديرة ، كذلك التي كتبت عنها القديسة تريزا ، والقديس " اجناشيوس الليولى " (٢) . وهناك ما يبرر لنا الاعتقاد بأن هذا الزعم الذي تقوم به الصوفة - وهو إمكان أن تكون التجربة الصوفية كليلة وعامة - زعم صحيح . وذلك يعني أن التجربة الصوفية يمكن أن تكون " عامة " كالتجربة الحسية . طالما أن قولنا أن التجربة عامة لا يعني سوى أن عدداً كبيراً من التجارب الخاصة متشابه . أو لابد أن يكون متشابهاً إذا ما إنحذت العطوات المناسبة . وكما لاحظنا من قبل فإن جميع التجارب هي في ذاتها خاصة

(١) ماتو جروسو Mato-Grosso مقاطعة في الجزء الغربي من وسط البرازيل ، عاصمتها " كويابا " - (المترجم) .

(٢) القديس اجناشيوس الليولى (٤٩١ - ١٥٥٦) نبيل أسباني أنس " جماعة يسوع " عام ١٥٤٠ . بدأ اهتمامه العميق بالحياة الدينية عام ١٥٢١ ، عندما قرأ حياة يسوع أثناء حربه في الحرب زار الأرض المقدسة عام ١٥٢٣ ، وببدأ أرسال بعثات التبشير إلى البرازيل والهند واليابان ، كما أنس مدارس يسوع . يُحتفل بعيده في ٢١ يوليو (المترجم) .

على حد سواء ، فعالم العمومية هو بناء من التجارب الخاصة .

ويبدو أن البرهان ، والبرهان المضاد ، قد وصلا إلى طريق مسدود . فمن المؤكد تماماً أن الاتفاق المحسن أو الإجماع فيما يتعلق بالتجارب لا يكفي لإثبات الموضوعية . مادامت كثرة من الأوهام ، كالرؤيا المزدوجة ، أو المظهر الأصفر للأشياء عند من تناول جرعة من "السانتونين" هي كلية وعامة بدورها . ذلك هو البرهان الذي يسعى الشاك بواسطته أن يهدم قضية الموضوعية الصوفية ، ومن الواضح أنه اعتراض سليم . غير أن الشاك ، فيما يبدو ، عندما يشير إليه فإنه يهدم نفسه إذا ما كان جزءاً من زعمه أن التحقق الكلي العام يمكن للبرهنة على موضوعية التجربة الحسية ، لأنه قد يُبيّن لنا أن كثرة من الأوهام التي هي كلية وعامة يمكن التتحقق منها .

غير أن النتيجة التي ينبيّغى لنا أن نستخلصها لا يصعب علينا أن نراها ، إنَّ هذا الإجماع ، حتى ولو كان اتفاقاً عاماً في التجارب ، قد يكون جزءاً مما يشكل الموضوعية فهو ليس كل ما يشكلها سواء في حالة التجربة الصوفية أو في حالة التجربة الحسية . بل لابد أن يكون هناك شرط آخر هو "س" مطلوبًا ، كما يكون كلياً وعاماً ، ليجعل من التجربة موضوعية . ومن ثم فلو أردنا أن نتساءل عما إذا كان الرعم بالموضوعية الصوفية صحيحاً ، فإن هناك خطوتين لابد أن تقوم بهما . لابد لنا أولاً أن نكشف ماهي "س" ، ثم نرى ثانياً ما إذا كانت "س" موجودة في التجربة الصوفية . ذلك لأن البرهان الذي عرضناه في الفقرات القليلة السابقة . والذى شرحنا فيه الرد الذى يمكن أن يقوله أنصار الموضوعية ، يبين بما فيه الكفاية ، في رأى ، أن التجربة الصوفية تحتوى على النوع والدرجة المطلوبين من الكلية والشمول . ومن ثم أصبحت قضية الموضوعية الصوفية الآن تعتمداً كلياً عما إذا كانت "س" هي خاصية من خصائص هذه التجربة أم لا .

ووجهة النظر التي أدفع عنها هي أن "س" هي النظام . فتكون التجربة موضوعية إذا ما كانت مُنظمة في كل من علاقاتها الداخلية والخارجية . وتكون التجربة ذاتية إذا ما كانت مشتقة غير مُنظمة في كل من علاقاتها الداخلية

والخارجية (١) . وكونها عامة هو أحد خصائص كونها منظمة ، لكن كونها خاصة فذلك أحد علامات اللانظام وعدم الترتيب . فالعمومية هي إذن جزء من تعريف الموضوعية . لكن الموضوعية لا يمكن أن تُعرف تعريفاً تاماً ومتيناً ، إلا من منظور تصور أوسع كثيراً للنظام .

وأنا أعني بالنظام القانون أي الانتظام في التتابع ، وتكرار النموذج ، " والاقتران المتواصل " لينبود خاصة . والنظام بذلك هو تصور عام جداً بحيث لا يكون ما نسميه بالطبيعة أو النظام ، لعالمنا اليومي ، سوى مثال جزئي له ، وإن شئنا الدقة فإن الموضوعية ينبغي أن تُعرف من منظور تصور عام للنظام ، وليس من منظور نظام عالمنا الجزئي إذ من الممكن أن تتصور أنه يوجد في مكان ما نظام نسقي من الأحداث تختلف قوانينه اختلافاً تاماً عن القوانين التي نألفها . قد يكون هناك عالم يحل فيه الطرد الكلي المتبادل ، محل العاذبية الكلية ، وتؤدي فيه الحرارة ، على الدوام ، إلى تجمد الماء ، كما تؤدي البرودة ، على الدوام ، إلى الغليان . والتجربة في مثل هذا العالم منتظمة من منظور ذلك النظام الذي لا بد أن يكون موضوعياً في ذلك النظام .

لكن لو أنها حصرنا أنفسنا هنا فقط في عالم تجربتنا اليومية ، فربما لاحظنا أن العالم الواقعى الحقيقى ، من الناحية الموضوعية ، هو ما نسميه بنظام الطبيعة أعني نسق الأحداث المنظمة الممتدة في سلسلة الزمان في الماضي الموعزل الذى لا نستطيع أن نعرف بدايته ، والذي سوف يمتد إلى مالا نهاية في المستقبل ، وتحاربنا المنظمة من منظور نظام

(١) هذه الوجهة من النظر متضمنة ، على الأقل ، فيما قاله " بروفسور " برود " عن الشعابين والقرآن التي يراها المعمور (انظر فيما سبق) ، فهو يشير إلى أنها نصف تلك المخلوقات بأنها من خلق الهذيان ، لأنها لا تحدث الآثار التي تحدثها تلك الحيوانات دائماً ، إذا ما كانت واقعية حقيقة . فلو أنها كانت واقعية وحقيقة ، لكان لا بد أن توقع وجود أثر لكلب من كلاب الصيد أو لمس أو بعض العجين المقضم ، أو احتفاء القمح من الصوامع .. الخ . غير أنها لا نجد شيئاً من ترك الآثار في غرفة نوم الأشخاص الذين يعاونون من هذيان المعموريين (برود المرجع السابق ص ١٩٥) . وهكذا تكون تجربة القرآن والشعابين ، باختصار ، مشتبهة غير منتظمة في علاقاتها الخارجية . (المؤلف) .

ذلك العالم هي التي نسميها موضوعية . أما تلك الأحداث المشتقة غير المنظمة داخلياً أو خارجياً ، بمعنى أنها تغرق قوانين نظام ذلك العالم ، فهي التي نسميها ذاتية . ومن أمثلتها الأحلام ، والهلوسات والهذيان . (هناك بالطبع تفرقة بين الأحلام والهلوسة أو الهذيان ، لكن طبيعة هذه التفرقة لا تعنينا هنا ، لأنهما بنفس المعنى ذاتيان أي بالمعنى الذي شرحته الآن تواً) . ولابد لنا أن نعرف بأن مفهوم نظام العام ليس نتيجة ، ولا يمكن أن يكون نتيجة لنهن واحد مفرد ، ولا يمكن أن يقوم على أساس تجربة فرد واحد مفرد . وإنما هي نتاج لجميع التجارب البشرية ، التي تمتد إلى الوراء في أغوار الماضي البعيد . وهذا هو السبب في أن العمومية ، وقدرة جميع الأشخاص على المشاركة فيها ، وإمكان التحقق من صحتها على نحو عام ، ذلك كله جزء – وليس أكثر من جزء – من معيار الموضوعية . وسوف نشرح ذلك شرعاً وافياً .

الهلوسة والهذيان ، والأحلام هي باستمرار مشوشه وغير منتظمة ، بمعنى أنها تغرس قوانين الطبيعة بإحدى طرفيتين أو بهما معاً . مما يحدث في الحلم قد يكون في ذاته كسرًا للقانون الطبيعي . وهكذا فإن القيلدر الحقيقي الموضوع على النار يغلق باستمرار ، لكن القيلدر في الحلم قد يوضع على النار فيتحمد ماوه . وربما نقول : " أي شيء يمكن أن يحدث في الحلم " . وهذا يعني أن ليس على الحلم أن يطبع قوانين الطبيعة في حين أن التجربة الموضوعية تفعل ذلك . ولو أكدهنا لنَا شخص ما أنه رأى ميادة القيلدر تتحمّد عندما توضع على القيلدر فربما قلنا له " لابد أنك تحلم " . وهذا مثال للتجربة التي يُحكم عليها بأنها ذاتية لأنها غير منتظمة في علاقاتها الداخلية أو داخل حدودها الخاصة .

غير أن الحلم قد يكون أحياناً منظماً تنظيمًا تاماً داخل ذاته ، دون أن يرتكب خرقاً للقانون الطبيعي . لكننا سنجد في هذه الحالة أن كسر القانون الطبيعي يحدث في العلاقات الخارجية التي تحيط به على نحو مباشر ، فإن كسر القانون يحدث عند حواف الحلم ، إن صحة التعبير ، على الحدود بين النوم واليقظة . فأننا ، مثلاً ، أذهب إلى فراشي في الولايات المتحدة ، وأحلم أني أسير في شوارع " لندن " التي أعرفها ، وهناك ألتقي بأحبي وأتقاش معه . ثم أستيقظ فأجد نفسي مرة أخرى في أمريكا . فلا شيء داخل الحلم غير منظم بأية

طريقة : فالشارع ، والمشي ، والغوار مع شقيقى - أمور يمكن كلها أن تحدث ، وهى طبيعية جداً . لكن مala يمكن أن يحدث ، ولو أنه حدث لانتوى على خرق للقانون الطبيعي ، هو انتقالى من فراشى من أمريكا إلى شوارع لندن دون أن أعبر المسافة بينهما ، ثم عودتى مرة أخرى إلى فراشى بطريقة خارقة . وقد يكون من الممكن طبعاً أن نفسر ذلك بطريقة أخرى غير افتراض أن يكون الحلم تجربة معينة - رغم صعوبة تجربة الحلم كله التي ذكرناها الآن تواً - أبدو فيها أنا نفسي كما لو كنت قد انتقلت فجأة من أمريكا إلى لندن . فقد أخلد إلى النوم في أمريكا ، وأقع في غيبة الأغماء الحامد ، وأنقل ، بغير وعي ، عبر المحيط الأطلنطي وأستيقظ في لندن ، ثم في غيبة إغماء أخرى أعود أدرجى إلى أمريكا ! لكننا عندما نقول أن ذلك لم يحدث ، وإنما كنت أحلم ، فإن جزءاً من معنى ذلك ، أن ما يبدو أنه قد حدث لا يفسر في الواقع بأية سلسلة من الأحداث الطبيعية المنظمة .

لم يبق ضرورياً لاكتمال النظرية سوى أن أبين فحسب الدور الذي تلعبه فيها العمومية ، أو الاتفاق العام للتحارب ، ولماذا لا يكون هذا الاتفاق بذاته كافياً لتفسيرها ، رغم أنه جزء من معيار الموضوعية . وطبقاً لوجهة نظرنا فإن القول بأن التجربة موضوعية ، يعني أنها منتظمة . لكنها لا يمكن أن تكون كذلك إلا إذا كانت جزءاً من النظام النسقى للعالم . وسوف نجد أن آية تجربة أخرى تكون غير منتظمة في علاقاتها الداخلية أو علاقاتها الخارجية أو فيما معاً . والآن : فإن نظام العالم ، طالما أنه سلسلة من الأحداث تمتد من أغوار الماضي البعيد إلى المستقبل اللامحدود فإنه يحاوز تحارب أي ذهن فردى . والدليل على ذلك هو دليل الجنس البشري كله . ليس ثمة سوى نظام عالم واحد (على قدر ما نعلم) تشارك في إدراكه جميع الموجودات البشرية بطريقة تكون فيها جميع التوافذ مفتوحة إن صحة التعبير ! وليس ثمة كثرة من نسق الأحداث المنتظمة ، لكل فرد . ومن ثم فإن التجربة التي تكون خاصة تماماً ليست تجربة موضوعية ، لا لأنها خاصة ، وإنما لأنها بما أنها خاصة ، فسوف توجد باستمرار على نحو غير منظم .

وما ينبغي علينا تفسيره بصفة خاصة : هو لماذا لا تكفى الواقعة المحسنة التي تقول أن جميع الناس يتلقون في تفسيرهم للتجربة ، لتكون أساساً للموضوعية ؟ وهذا هو القصور

الذى نجده فى برهان الإجماع فى تطبيقه على التجربة الصوفية . وقد سبق أن أشرنا إلى أن أى تجربة يمكن أن تكون كلية وعامة وأن تكون سهلة المنال لكنها مع ذلك ذاتية . ولقد قدمنا أمثلة للسراب ، وتجارب " السانتونين " ، والرؤيا المزدوجة . وما تكشف عنه نظرتنا هو أن هذه التجارب ذاتية ، لا لأنها خاصة - طالما أنها فى الواقع ليست خاصة - بل لأنها غير منظمة . فلنأخذ حالة الرؤيا المزدوجة . فليس من غير المنظم أن الإنسان إذا ما ضغط على نصف العين رأى الأشياء مزدوجة . لكن من غير المنظم أن الضغط على نصف العين يحدث أزواجاً موضوعياً للأشياء . فليس ثمة قانون من قوانين الطبيعة تدرج تحته هذه الظاهرة ويفسرها . بل على العكس فطبقاً لكل القوانين السببية المعروفة ، فإنَّ ضغط المرء على نصف عينه لا يؤثر على الأشياء التي يراها . ومن ثمَّ فإن التجربة التي يمر بها أعني : مظهر الأزواج ، تعارض مع القانون الطبيعي . ولهذا فهي غير منظمة ، وهى لهذا السبب ذاتية .

طالما أنَّ النظام هو معيار الموضوعية ، فإنَّ علينا الآن أن نطبقه على الحالات الصوفية للوعى حتى تتأكد ما إذا كانت موضوعية . فهل التجارب الصوفية منظمة بالمعنى المطلوب ؟ إنَّ تعريف النظام هو الاقتران المتواصل لعناصر الخبرة التى يمكن أن تتكرر . والتعريف لا يذكر شيئاً عن التجربة الحسية ، وهو مستقل عنها تماماً . وهو سوف ينطبق على أى نوع من التجارب . إنَّ نظام وموضوعية المحتويات الحسية سوف يعني الاقتران المتواصل لعناصر خاصية بالتجربة الحسية . ونظام وموضوعية المحتويات غير الحسية سوف يعني الاقتران المتواصل لعناصر خاصة بالتجربة غير الحسية . ومن ثمَّ فإن علينا أن نسأل ، ببساطة ، عما إذا كانت التجارب الصوفية منظمة بهذا المعنى . سوف نتناول أولاً ، ببساطة ، عما إذا كانت التجارب الصوفية منظمة بهذا المعنى . سوف نتناول أولاً النوع الانطوائى من التجربة الصوفية ، فهي تجربة غير حسية مادامت جميع الإحساسات والصور قد استبعدت منها ، فهل هي تتألف من اقترانات متواصلة لعناصر التجارب غير الحسية ؟ من الواضح أن الجواب بالنفي . لأن ذلك يتطلب أن يكون بداخل التجربة الانطوائية كثرة من العناصر الجزئية للتجربة . في حين أن جوهر التجربة ذاتها هو أنها لا تشمل على تمایز ولا اختلاف ، فهي تخلو من كل كثرة . فلا تمایز بين العناصر أو الأحداث بين النماذج المتكررة التي

يمكن تعقبها . وبذلك ينهر زعم الموضوعية الذى تزعمه التجربة الانطروائية فهى لا يمكن أن تكون موضوعية . غير أنه ينبغي على الشاك أو الناقد أن لا يتسرع عند هذه النقطة فيظن أنه انتصر . لأننا سوف نجد أنه ، على الرغم من أن التجربة ليست موضوعية ، فإنها ليست كذلك ذاتية . الواقع أن أمامنا طريقاً طويلاً ينبغي علينا أن نقطعه قبل أن نحدد وضعها .

ولكى نرى ذلك فإن علينا الآن أن نطبق على التجربة معيار الذاتية ، كما طبقنا عليها من قبل معيار الموضوعية . والتجربة تكون ذاتية ، بالمعنى الذى يكون فيه الهذيان والهلوسة والأحلام ، ذاتية ، لابد أن تنطوى على خرق إيحابي للقانون资料ى ، سواء من الناحية الداخلية أو الخارجية . وهى لابد أن تكون غير منتظمة ، ولا يكفى أن تقرر التبعة السلبية وحدها وهى أنها تفتقر إلى النظام - وهى كل ما أظهرناه حتى الآن . التجارب الصوفية هي بالطبع أجزاء من النظام资料ى بنفس المعنى الذى تكون فيه الأحلام والهذيان والهلوسات أجزاء من هذا النظام ، فهى لها أسبابها ونتائجها . وهى واقعة موضوعية من حيث أن هذا الشخص المعين ، فى وقت معين ، وفي مكان معين ، كان له حلم ، أو هذيان ، أو مرّ بتجربة صوفية . غير أن اكتشاف ما إذا كانت التجربة من أي نوع ذاتية ، بالمعنى الذى يكون فيه الحلم ذاتياً ، أو موضوعية بالمعنى الذى تكون فيه التجربة الحسية الحقيقية ، موضوعية ، فإن علينا أن ننظر إلى المضمنون الداخلى للتجربة للنظر ما إذا كانت ، سواء فى ذاتها ، أو فى علاقتها مع ما يقع خارج حدودها ، منتظمة أو غير منتظمة . ولو أننا طبقنا الآن هذا المعيار على التجربة الصوفية الانطروائية ، لوجدنا أنها لا يمكن أن تكون ذاتية ، بالضبط نفس السبب الذى يُظهرنا على أنها لا يمكن أن تكون موضوعية ، فهى لا يمكن أن تكون غير منتظمة داخل حدودها الخاصة ، كمثل الحلم بقدر الماء الذى يتحمّد عندما يوضع على النار . لأنه ليس ثمة عناصر يمكن تمييزها بداخلها لتتشكل تسلسلاً يعارض الاتزان المتواصل فى نظام العالم ، وفي الوقت نفسه لا يمكن أن يعارض النظام資料ى فى علاقتها الخارجية : لأن ذلك يتطلب أيضاً أن يتعارض العناصر الخاصة داخل التجربة مع العناصر الموجودة خارجها ، مثلما يتعارض وجودى في لندن في الحلم مع وجودى في فراشى في أمريكا ، دون أن أعبر المسافة التي تفصل بينهما . لكن لا توجد عناصر داخل التجربة

الانطوائية يمكن أن تتعارض مع أى شئ خارجها ، وينتتج من هذه الاعتبارات أن لا تكون التجربة ذاتية .

لا يوجد ، في الواقع ، شئ جديد في النتيجة التي وصلنا إليها . وسوف نجد أن القضية التي تقول أن التجربة الصوفية لا هي ذاتية ، ولا هي موضوعية - هذه القضية هي نفسها نظرية صوفية أعلنها صراحة كل المتصوفة الفلاسفة - فهم لم يصلوا إليها عن طريق عملية استدلالية ، على نحو ما فعلنا في هذا القسم . لقد شعروا حدسياً ، وببساطة ، أنها التأويل الطبيعي السليم لتجاربهم . صحيح أن ذلك يبدو متعارضاً مع ما وجدناه في الفصل السابق من أن الإحساس بالموضوعية هو إحدى العصائر المشتركة بين جميع أنواع التجربة الصوفية . غير أن الإحساس بالموضوعية هو في الواقع عبارة فحة جداً ، رغم أنه كان من المناسب استخدامها في مرحلة من مراحل التفكير . والحقيقة هي أن المتصوف يشعر باقتناع شديد أو مكفي بأن تجربته ليست مجرد حلم ، بل هي شئ مطمور تماماً بداخل وعيه الخاص . وهو يشعر أنها تجاوز شخصيته الخاصة الضئيلة ، وأنها أعظم بشكل هائل من ذاته ، وأنها ، بمعنى ما ، تجاوز حلود فرديته إلى شئ لا متناه . وهو يعبر عن ذلك بقوله - لأنه لا يجد كلمات أفضل - إنها " واقعية " و " حقيقة " بل هي الحقيقة الواقعية الوحيدة " .. الخ . ومن الطبيعي أن ينتقل من هذه الكلمات إلى القول بأنها " موجودة " خارج ذاته ، وأنها موضوعية .. الخ . وسوف بذلك أقصى ما نستطيع لتوضيح ذلك في العاتمة . وما يعنيها الآن على نحو مباشر ، هو أن نبين العبارة الأكثر دقة التي تقول أن التجربة الصوفية لا هي ذاتية ولا موضوعية . هل تتطبق نفس الحجج ونفس النتائج على النوع الانبساطي من التجربة الصوفية ؟ يبدو لأول وهلة أن هذه الحالة تختلف أتم الاختلاف ، لأنه يوجد في هذه التجربة كثرة من العناصر التي يمكن التمييز بينها ، وهي عناصر موجودة في مكان ما ، حتى إذا لم تكن تياراً زمانياً . فالمتصوف الانبساطي يدرك بحواسه البدنية أوراق العشائش ، والأشجار ، والأحجار ، لكنه يدركها على أنها " كل واحد " . فهو يدركها على أنها متحدة ومتباينة في آن معاً . وبمقدار ما يدركها على أنها متميزة ، فإنها تكون بالطبع من نوع العناصر التي يمكن تمييزها وهي التي تعرض النظام ، فالعشائش ، والأشجار ، والأحجار هي ببساطة جوانب موضوعية من النظام الطبيعي .

لكن يبدو لي أنه على الرغم من أن الحشائش ، والأشجار ، والأحجار هي موضوعية على هذا النحو ، فإن واحديتها ليست كذلك . إن الكثرة أو التعدد في التجربة ليست بما هي كذلك إدراكاً صوفياً ، وإنما الوحدة المدركة في التجربة الانطروائية ، فهناك وحدة في الداخل ، ووحدة في الخارج . لكن ليس ثمة وحدتان ، بل وحدة واحدة . وتلك هي بالقطع الدعوى الصوفية . وعلى أية حال فالوحدة الخارجية ، مثل الوحدة الداخلية ، لا يوجد فيها كثرة عناصر ولا أحداث . ومن ثم فإن نفس الحجج يمكن أن تتطابق عليها ، كما تتطابق على التجربة الانطروائية ، ولابد أن نستخرج منها التجربة نفسها : فلا هي ذاتية ، ولا هي موضوعية .

ثانياً : تجاوز الذاتية :

على الرغم من أن برهان الإجماع لا يُظهرنا على أن تجارب الصوفية موضوعية ، كما زعم بك Bucke ، ووليم جيمس ، وعدد كبير غيرهم من الكتاب ، بما في ذلك "بروفسور برود Broad" ومع ذلك فقد أدى بنا إلى إحدى التتابع الهامة جداً . فهو دليل واضح على أن المتصرف ليس لديهم ، بأية طريقة أساسية ، سوء تأويل لتجاربهم . إن الشัก قد يؤكد أنه على الرغم من أن المتصرف قد يعتقد أنه كبت جميع الإحساسات ، والصور ، والأفكار العقلية ، فإن ذلك في الواقع لا يمكن أن يكون صحيحاً . ولابد أن نرد على ذلك بقولنا ، إننا إذا ما كان لدينا رواية واحدة من شخص يزعم أنه قد وصل إلى تجربة باللتمانيز والاختلاف تماماً ، فإننا نكون على حق عندما ننظر إلى هذه الرواية بشك كبير ، فعلينا أن نفترض أننا لابد أن نكون قد ارتكبنا خطأ ما . لكن إذا كان لدينا عدد كبير جداً من هذه الروايات ومن مصادر مستقلة ، توكل الرواية الأولى فإن شكتنا ينبغي أن يتضاءل ، فإذا ما وجدنا أن هذه المصادر المستقلة تأتي من عدد كبير من الثقافات المختلفة ، والصور ، وبلدان العالم : من الديانة الهندوسية القديمة ، ومن مسيحية العصور الوسطى ، ومن الفرس ، والعرب ، ومن الديانة البوذية في الصين ، واليابان ، وبورما ، وسيام ، ومن المثقفين في أوروبا الحديثة وأمريكا ، فسوف يكون ذلك اتفاقاً بعمق يرقى إلى مستوى الدليل القوى على أن التجارب ليس فيها تزيف في روايتها وإنما هي بالضبط كما رواها المتصرف تماماً .

ولو قبلنا ذلك فلأننا سوف ننظر مرة أخرى في التجربة الانطروائية ، وسوف نجد أنها على الأقل في الغالبية العظمى من تحارب التراث الصوفية تُروي على أنها تجربة تحاوز الذات . وبعد أن يكتب الفرد المحتوى النهنى التجريبي كله ، يصل إلى وحدة خالصة ، إلى وهي خالص ، هو أيضاً أنا خالص ، وربما افترضنا أنَّ ما وصل إليه على هذا التححو هو أناه الفردية الخالصة . لكنه يبروي واقعة أبعد من هذه الذات ، تبلو في البداية أنها ذاته الخاصة ، وأنه يمر بتجربة ذاته . وقد أصبحت فجأة متحدة مع ، أو فُيت في ، ذات كلية لا متناهية ، إذ تنوب جدران الحلوى التي تفصل الذات ، ويجد نفسه وقد تحاوز ذاته بحيث يصبح مدمحاً مع وعي كلٍّ بغير حدود . وهذا الوجه من التجربة الصوفية قد تأكَّد في القسم الذي تحدثنا فيه عن فناء الفردية في الفصل السابق . والتبيحة التي يستخلصها الصوفي ، وهي ليست بطريقة النتيجة التي نصل إليها بالاستدلال ، بل هي شيء يمر بتجربته مروزاً مباشراً ، هي أنَّ ما وصل إليه ليس مجرد أناه الفردية الخالصة بل الأنَا الخالص للعالم ، أو بعبارة أخرى إنَّ ذاته الفردية والذات الكلية متحدتان بطريقة ما . وتلك هي النتيجة المستخلصة صراحة من الأوينشاد ، لكن اللاهوتيين المؤلهة اعترضوا عليها على أساس أنها تنطوي على نفس الهرطقة الموجودة في وحدة الوجود . لكن نظراً للأسباب التي نقاشناها فإنه لا يمكن النظر إلى الأنَا الكلى على أنه موضوعي إذ طالما أنه يتجاوز الفرد فإنه لا يمكن النظر إليه على أنه ذاتي كذلك .

نحن مضطرون جميعاً - متصرفون وغير متصرفون على السواء - إلى النظر إلى التفرقة بين الذاتي والموضوعي على أنها تفرقة مطلقة ، بمعنى أنه يستبعد منها الحد الأوسط . ومن ثم فإن الصوفي الذي يشعر أنه وصل إلى ملامسة ما هو خارج الذات وما يجاوزها ، فإن من المحتمل جداً أنْ يُعتبر عن ذلك باستبعاد عبارت تتضمن أنَّ الذات الكلية هي حقيقة واقعية موضوعية . وأنا هنا أؤكد ذلك ، على الرغم من أنَّ الصوفي قد يكون له ما يبرره في الاعتقاد بوجود ذات كلية مفارقة ، ومع ذلك فهناك خطأ موكد في طريقة في الحديث إذا ما أكد أن لها وجوداً موضوعياً مفارقاً . ولا بد لنا أن نقتصر في الوقت الحاضر بالنتيجة التي تقول أنَّ وضعها يجاوز الذات . أما إذا كان هناك شيء يمكن أنْ يُقال ، ويكون أكثر تحديداً وأشد إقناعاً ، فذلك ما سوف نناقشه في أقسام تالية من هذا الفصل .

وفي استطاعة القارئ الناقد أن يقول أنه لا يستطيع - كما تزعم الملاحظات السابقة - أن يقبل أو يقتنع بعبارة المتصوف التي تقول أن تجربته نفسها تحاوز الذاتية .
إفرض أن القارئ وافق - على مضض - على أن برهان الإجماع والاستقلال للمتصوفة في ثقافات كثيرة مختلفة ، وعصور ، وبلدان .. الخ قد أظهر أنهم لم يزيفوا تجاربهم ، ومع ذلك فإن هذا الاتفاق يقوم على الزعم بأن التجربة قد نظر إليها على أنها مجرد واقعة سيكولوجية تحدث داخل ذهن المتصوف . والآن يطلب من القارئ أن يوافق على أن التجربة نفسها تذهب إلى ما وراء ذاتها إلى اللاذاتية . وسوف يعرض ، بغير شك ، بأنه سيكون أسهل كثيراً وأفضل كثيراً ، أن يرى ما إذا كان فناء الفردية التي يتحدث عنه المتصوف ويقول أنه يشعر به لا يمكن تفسيره بافتراض تأويلي لا ينطوي على القفزة الهائلة ، وهي قفزة التسلیم بوجود أنا كوني خالص . إلا يحدث مثلاً في التجارب العادلة تماماً ، أنا كثيراً ما فقد كلوعي بالفردية ، ونسى أنفسنا وتضييع ذاتنا للحظات عندما يستغرقنا بحث رائع يستحوذ على الانتباه ؟ ألا يمكن أن يفسر شعور الصوفى بضياع الفردية بطريقة مشابهة تماماً ؟

لا شك أن لهذا الاعتراض وزناً كبيراً ، مالم يكن هناك اعتبار أبعد لم نكشف عنه بعد . هناك استدلال لم يقل به أحد من المتصوفة ، على ما أعلم ، ولا من غيرهم ، بل حتى لم يع به أحد ، لكن بشرط أن قبل مقدمته ، سوف يكون حاسماً في دعم وجهة النظر التي يقول بها الصوفى ضد وجهة نظر الشاك . وتقول المقدمة أن الصوفى قد استبعد جميع المحتويات التحريرية من وعيه ، وشعر بوعي خالص هو لأن الفردية الحالصة . وهذه المقدمة لم تذهب أبعد من ذاتيتها . لكن ما أن نسلم بذلك ، فسوف نجد أنه من المستحيل منطقياً أن يقف عند هذا الحد ، وإنما نحن مضطرون إلى التسلیم بأن الأنـا الفردـي الحالـص هو في الحقيقة ، ليس فردياً فحسب وإنما هو فردـي وكـوني . ويسير الاستدلال على النحو التالي :-
إفرض أن شخصين " أ " و " ب " كـبـتـ كلـ منـهـماـ فـيـ دـاخـلـهـ المـضـمـونـ الـنـهـنـيـ
الـخـاصـ بـهـ ، وـمـنـ ثـمـ بـلـغـ كـلـ مـنـهـماـ الـوـعـىـ الصـوـفـىـ لـأـنـهـ الـخـالـصـةـ . أـيـكـونـ الـمـوـقـفـ فـىـ هـذـهـ
الـحـالـةـ هـوـ أـنـ " أ " وـصـلـ إـلـىـ الـأـنـاـ الـخـالـصـ الـخـاصـ بـ " أ " وـأـنـ " ب " وـصـلـ إـلـىـ الـأـنـاـ الـخـالـصـ
الـخـاصـ بـ " ب " ، بـحـيـثـ يـكـونـ لـدـيـنـاـ فـيـ هـذـهـ الـحـالـةـ اـثـنـانـ مـنـ الـأـنـاـ الـخـالـصـ مـنـفـصـلـانـ ؟
الـحـوـابـ الـطـبـيـعـيـ الـمـتـوقـعـ لـاـبـدـ أـنـ يـكـونـ بـالـيـعـابـ : نـعـ . لـكـنـ لـوـ صـحـ ذـلـكـ فـلـابـدـ أـنـ يـكـونـ

هناك شيء هو الذي يفصل ويتميز أنا "أ" عن أنا "ب". أعني مبدأ ما للقسمة أو التفريد يجعلهما كيانين متمايزين فما هو مبدأ التفريد هذا؟

دعنا أولاً نتساءل ما هو مبدأ التفريد الذي يفصل بين ذهنيين في الحياة المألوفة . ذهنان لم يحاولا أو يبلغا أي وعي صوفي بل يعملان في مستوى تجربة الحياة اليومية . ما الذي يجعل ، مثلاً ، ذهن مؤلف هذا الكتاب مختلف عن ذهن القارئ؟ لو طرح هذا السؤال لا عن الأذهان بل الأبدان عند المؤلف والقارئ ، لكان الجواب بسيطاً للغاية ، فالـمبدأ الأساسي للتفريد هنا هو المكان . أى أن المسافة المكانية تفصل بين الحسدين وتجعلهما كيانين متمايزين . ولا شك أن ذلك إسراف في التبسيط ، فحيثما يعيش شخصان في فترتين مختلفتين ، فإن الرمان - مثل المكان - يفصل بينهما . وكذلك قد تدخل الكيفيات المادية المختلفة في عملية التفريد والاختلاف . فقد يكون شعر المؤلف أبيض بينما شعر القارئ بنياً . لكننا نستطيع أن نتجاهل هذه التعقيدات ، ولا نركز إلا على المبدأ الأساسي للتفريد والاختلاف الذي هو المكان في هذه الحالة .

لكننا هنا نتساءل فقط عن مبدأ القسمة بين ذهنين لا بين حسمين . وربما كان أول اعتراض يثار هو أننا لا نستطيع أن نطرح مثل هذا السؤال إلا إذا افترضنا ثانية بين الذهن والبدن . وأنه يمكن الاعتراض على مثل هذا الفرض . غير أن ذلك عبارة عن سوء فهم للمشكلة . فالسؤال لا يفترض أية نظرية على الإطلاق ، ثانية كانت أم واحدية للعلاقة بين الذهن والبدن . إنه لا يفترض إلا إمكان الحديث والتفكير بوضوح بالفاظ "ذهنية" و "استبطانية" على نحو ما تتحدث بالألفاظ المادية سواء بسواء . إنه يزعم أنه ليس بغير معنى أن تتحدث عن أفكار المرء الداخلية وعن مشاعره ، وأن العبارات التي تقال عنها ، ليست ، ببساطة ، عبارات عن البدن . على الرغم من أنه توجد ، بغير شك ، صلة وثيقة جدًا بينهما . ولا يتضمن سؤالنا أية نظرية على الإطلاق ، كما أنه لا يتضمن إنكاراً لأية نظرية . إنه لا يتحرك على مستوى النظرية بل على مستوى التجربة أنه عبارة بسيطة عن واقعة نمر بتجربتها وهي أن المرء يستطيع أن يتحدث حديثاً معقولاً عن أنكاره ، ومشاعره ، ومواقصده ، ورغباته .. الخ . وأنه عندما يفعل ذلك فإنه لا يتحدث عن المعدة ، أو الرئة ، أو

المح . وفي استطاعتنا الآن أن نعود إلى سؤالنا ونسأل : ما هو مبدأ التفريذ الذي يميز بين ذهنيين يعملان معا على مستوى تحرير الحياة اليومية ؟

لو أنتا استبعدنا الاختلافات البدنية ، فيبدو واضحاً بالنسبة لي أنه لن يكون هناك سوى طرف واحد هو الذي يميز ذهنا عن ذهن آخر ، وأعني به أن كل ذهن يحتوى على تيار مختلف من الوعى ، أو تيار مختلف من التحاب والمعنى واحد . سوف نجد أن المكونات ، فى أى فترة من فترات الزمان التي تكون السيرة الذاتية الداخلية بـ " أ " كالإحساسات والصور ، والأفكار ، والانفعالات - تختلف عن مكونات السيرة الذاتية الداخلية لـ " ب " ولسنا بحاجة إلى أن نزوج أنفسنا كثيراً باللغز المثير عندما يقول " أ " و " ب " فى حديث مشترك أنهما ينظران إلى " نفس " الشئ المادى ، فهل يكون لديهما بالفعل إحساس واحد أو إحساسان منفصلان وإن كانا متباينين ؟ لأنه سواء أكان هناك فى مثل هذه اللحظة الزمنية تقاطع فعلى بين تيارين من الوعى ، أو مجرد تشابه فحسب ، تظل الحقيقة باقية وهى أن جانباً كبيراً من المحتويات الذهنية لـ " أ " يستمر فى معظم المدة متتميز تماماً عن تيار " ب " . وذلك ، على قدر ما أرى ، هو الشئ الوحيد الذى يميز ذهن أى إنسان عن غيره من الناس . وبعبارة أخرى ، تمايز الأذهان الواحد منها عن الآخر بمحتوها التجريبي ولا شئ غير ذلك . ويتبع من ذلك أنه إذا كبرت " أ " و " ب " بداخلهما جميع المحتويات التجريبية ، فلن يبقى ثمة شئ أنها كان نوعه يمكن أن يميز بينهما ويجعلهما اثنين . وإذا ما وصل " أ " و " ب " إلى الوعى الصوفى للأنا العالص ، فلن يكون هناك شئ يميز بينهما ويجعلهما اثنين من الأنما العالص .

لو أنتا استبعدمنا تفرقة الفيلسوف بين الأنما العالص والأنا التجريبي ، لوجدنا أن ما يتبع من ذلك هو أنه توجد كثرة من الأنما التجريبي في العالم ، لكن لا يمكن أن يكون هناك سوى أنا عالص واحد . ومن هنا فإن الصوفى الذى وصل إلى ما يسلو لأول وهلة أنه أنا العالص التجريبي ، فإنه فى الواقع يصل إلى الأنما العالص فى العالم ، أى الأنما الكونى العالص .

وذلك يفسر ، ويتفق مع ، تجربة العلو الذاتي التي يرويها المتصوف باستمرار . إن تجربة الصوفى مع الاستدلال النظرى المستقل تماماً للفيلسوف تلخصان معاً الاتفاق على نتيجة واحدة ويدعم بعضها بعضاً . وإذا لم تكن المسألة مسألة استدلال نظرى ، فإن الناقد الشاك يمكن أن يستبعد الشعور بالعلو الذى يمر المتصوف بتجربته ، وغياب الهوية الشخصية فى " وجود لا حد له " حسب رواية " نسون " ، واحتفاء الأنما وفناءها فى " البركة الكلية " حسب رواية " كويستر " ، والتجارب نفسها التى روتها المتصوفة المسيحيون ، وصوفية المسلمين بلغتهم اللاهوتية ، ومتصرفه الهندوسية والبوذية بلغة ومصطلحات تتناسب مع ثقافاتهم ونظرياتهم الخاصة - ويمكن للمتصوف أن يستبعد ذلك كله بالالتحاء إلى القول بأن الشخص المستغرق في موضوع يشد انتباهه تماماً ينسى نفسه . ومثل هذه الحقيقة السيكولوجية الواضحة الشائعة سوف تبدو في أية حالة - على الأقل بالنسبة للمولف - غير كافية تماماً لتفسير التجارب التي يمر بها الصوفية ، وهى تجرب غير عادية ، وغير مألفة ، بل شاذة في الواقع . لكن يبدو أنه من الأفضل الاعتماد على البرهان الاستدلالي الذى اكتشفناه ونعرضه في هذا القسم .

الذات الكلية ، إذن ، هي تلك التى يصل إليها المتصوف ، ويمكن أن يتحد معها . غير أن المشكلة في هذه الحالة تكمن في معنى كلمة هي في هذه العبارة ، فهي لا يمكن أن توخذ معنى " يوجد " ، طالما أن ذلك يجعلها موضوعية . لكن لابد لنا أن نبني ، الآن ، على الأقل ، مع النتيجة التي تقول أنها تحاوز الذاتية لكنها مع ذلك ليست موضوعية ، مرجحين تصفية الحساب مع المشكلات التى تنطوى عليها إلى قسم لاحق .

يمكن أن نتناول الآن باختصار السؤال الذى طرحتناه في الصفحات السابقة ، عما إذا كان الواحد في التصوف الانبسطى هو نفسه الواحد في التصوف الانطوارى ، كما يسلم بذلك المتصوفة دائماً . لقد سبق أن ذكرنا أن توحيد الصوفى لهما يفترض مقدماً أن تجربته موضوعية ، ومن ثم لا يمكن مناقشته قبل أن تحسّم هذه المشكلة أولاً . ولقد انتهينا الآن إلى أنه على الرغم من أن " الموضوعية " هي الكلمة العطرة التي تستخدم ، فإن تجربة الصوفى تحاوز في الواقع ذاتيته ، وهذه تكفى لإمكان التوحيد بين الواحد الداخلى والخارجي ، إذا ما

كان هناك أساس جيد لكي يفعل ذلك ، فهل هناك ، بغض النظر عن افتراض الصوفي الحدسي غير الاستدلالي أى مبرر للتتوحيد بينهما ؟ ربما قلنا أن افتراض أن الواحدين الاثنين ما في الحقيقة واحد هو افتراض طبيعي جداً ، ومن المحتمل أن يكون صحيحاً . وربما ترکناه عند هذا الحد . وإن كنا نستطيع الآن أن تكون أكثر تحديداً من ذلك . لأن البرهان الذي بینا الآن توا على أساسه أن الأنما العالص للفرد متهد من الأنما العالص للعالم ، يمكن أن يستخدم كذلك لبيان أن الواحد في التجربة الانبساطية متهد مع الواحد في التجربة الانطوانية ، لأن طالما أنهما معاً فارغان من أى محتوى فليس ثمة ما يشكل مبدأ للتفرد بينهما . إذ كما لاحظنا فيما سبق فإن الأشياء الحسية التي تدركها التجربة الانبساطية على أنها " الكل واحد " ليست هي نفسها أجزاء الواحد في التجربة الانبساطية الذي هو في ذاته لا تمايز فيه ولا مضمون له .

ثالثاً : الشعور بالموضوعية :

سوف أدرس بايجاز في هذا القسم ما إذا كان الاقتناع الذاتي بالموضوعية أو الحقيقة الواقعية التي يشعر بها الصوفي ، ينطوي على أى قدر من الاقناع لغير الصوفي . إنَّ الفلاسفة يميلون إلى القول بأن ما يشعر به الصوفي عن يقين ، مهما كان مقنعاً بالنسبة للمتصوف ، ليس له أى وزن عند غير المتصوف . فالناس لديهم مشاعر ذاتية قوية باليقين عن جميع الأشياء . ومع ذلك فقد يكون ذلك مجرد وهم وضلال .

غير أن معالجة الموضوع على هذا النحو فيها فروبية أكثر مما ينبغي ، ذلك لأن شعور الصوفي يختلف اختلافاً تماماً عن مجرد التزوة أو التمسك العنيد للرأي الشخصى أو الرأى المبترس ، فهو - بخلاف الآراء المبتسرة - كلى يحاوز الذاتية ، بمعنى أنه يتعلق بنوع معيين من التجربة عند مَرْجِعه بهذه التجربة . (ونحن لا نظن أن الحالات المؤقتة تحدث عندما يكون لصاحب التجربة شكوك لفترة قصيرة من الوقت مثل حاكم بوهيمى) . ومن هنا فلابد من تفسير اليقين الصوفي ، على الأقل ، على أنه ظاهرة سيكولوجية .

وَكَثِيرًا مَا بُذِّلت محاولات لتفصير هذه الظاهرة على أساس افتراض أنها تقوم على اللاشعور ، مع افتراض أن التجربة الصوفية تأتي من هذا اللاشعور . ومادام اللاشعور يقع خارج النهن الواعي ، فإن صاحب التجربة يشعر أنه قد سيطر عليه ما هو خارج ذاته . غير أن الصوفي قد يُسلِّم أن تجربته تأتي من خلال اللاشعور ، لكنه يصر مع ذلك أن مصدرها النهائي ، يتجاوز اللاشعور كما أنه خارج نفسه أيضا . وقد لا يكون اللاشعور سوى أنبوبة يصل منها الفرد إلى حقيقة واقعية تجاوزه تماما .

ويبدو أن هناك تفسيراً للشعور بالحقيقة الواقعية أشد عمقاً وأكثر أهمية من هذا التفسير . لقد أشرنا بالفعل فيما سبق أن هذا الشعور بالحقيقة الواقعية هو جزء من التجربة الصوفية نفسها ، وليس تأويلاً عقلياً لها . والعلو على الذات في التجربة هو نفسه تجربة وليس فكراً : انه التجربة بفناء الفردية ، وانففاء ، "الأن" ، وتجاوزها لذاتها فيما أسماه "كويستر" بالبركة الكلية " . علينا أن نُسلِّم ، كالمعتاد بالطبع ، أنه لا يوجد خط فاصل وحاسم بين التجربة والتأويل . غير أن الاعتبارات التي قد منها في القسم الثامن من الفصل الثاني ، تُبيِّن بما لا يدع مجالاً للشك أن فناء الفردية هو تجربة يمر بها الصوفي بالفعل . والآن فإن القول بأن العلو الذاتي هو جزء من التجربة نفسها هو السبب في أن الصوفي يكون على يقين مطلق من حقيقتها بعيداً عن أي احتمال في مجادلاته في ذلك . إن تأويل التجربة يمكن الشك فيه ، لكن التجربة نفسها لا يمكن الشك فيها .

ليس ذلك تفسيراً سيكولوجياً فحسب لشعور الصوفي باليقين ، وإنما هو تبرير منطقى له أيضاً . ويظهرنا ذلك على أن ما يقوم به الفيلسوف ، عادة ، من رفض حاف للقيمة الثابتة لهذا الشعور ، ليس له ما يبرره . وباختصار فإن شعور الصوفي باليقين يزود غير الصوفي بالفعل ببرهان إضافي لصالح تجاوز الذاتية . وليس في استطاعتنا أن نشك في أن الصوفي يمر بتجربة الحقيقة الواقعية ، اللاذاتية لنفس السبب الذي يجعلنا لا نستطيع أن نشك في تجربة الإنسان بنظام مُعيَّن .

وهذا البرهان يخضع بالطبع لشرطين لا بد أن يدخلان عنصر الشك من جديد أثاء التطبيق العملى . ويعتمد الشرط الأول على افتراض أنتا نستطيع أن تميّز بوضوح بين التجربة والتأويل . ويعتمد الشرط الثانى على إفتراض أن الصوفى لم يسع وصف تجربة عن عمد ووعى .

وهذه الاعتبارات سوف تقلل ، إلى حد ما ، من قوّة الاقناع في البرهان لكنها لا تدمره تماما .

رابعا : المونادية الصوفية :

سبق أن تحدثت عن "تراث الصوفى الرئيسي" على أنه يأخذ بوجهة النظر القائلة بأن الذات الفردية تجاوز نفسها في التجربة الصوفية الانطروائية ، لتشهد مع الامتناهى أو الذات الكلية . ومع ذلك فهناك أقلية ضئيلة ، على حين أنها قبل الواقعية السيكولوجية للتجربة الانطروائية ، تصور على أنه لا يوجد علو في الذات الفردية . وهذا التراث لا ينكر بالضرورة أن التجربة تشتمل على شعور بعلو الذات ، لكنه ينكر أن يحدث ذلك بالفعل . وهو يفسر الشعور بعلو الذات على أنه وهم وضلال .

ويمكن أن نسوق كمثال على ذلك النص الآتى من مارتن بوبر : (١)

"عرفتُ ، معرفة جيدة ، من تعريفى الذى لا تنسى ، أن هناك حالة تتلاشى فيها قيود

(١) مارتن بوبر Martin Buber (١٨٧٨ - ١٩٦٥) فيلسوف وجودى اسرائىلى ولد فى فينا ، ثم هاجر إلى اسرائيل عام ١٩٣٨ بعد أن أحبره النازى على التعلي عن أستاذية الدين المقارن فى فرانكفورت فهاجر إلى القدس وهناك قام بتدريس الفلسفة الاجتماعية فى الجامعة العبرية من ١٩٣٨ حتى عام ١٩٥١ . دافع عن الفكر اليهودى القديم بمصطلحات معاصرة . كتابه "الآنا والأنت" عام ١٩٢٣ حوار مباشر بين الإنسان والله ، كان له أثر كبير على اللاهوت اليهودى واليسوعى . (المترجم) .

الطبيعة الشخصية للحياة وتمر بتجربة واحدة غير منقسمة . لكنني لا أعرف ما الذي تجعله الروح طوعية ، وما الذي تضطر إلى تجيئه - (وهو ما فعلته روحى ذات مرة) - وإننى بذلك قد بلغت اتحاداً مع موجود أول أو مع الألوهية ... ويوصف أمين لفهم مسؤول فإن هذه الوحدة ليست سوى وحدة روحى التي وصلت إلى " الأنما " الأساسية فيها ... وهكذا لم يكن لروحى أى اختيار سوى فهمها على أنها بغير أساس . غير أن الوحدة الأساسية لروحى تجاوز بالقطع كل كثرة قد وصلت إليها حتى الآن عن طريق الحياة ، وإن لم تجاوز على الأقل التفريد ، أو كثرة جميع الأرواح في العالم التي هي واحد - موجود . لكنه فريد ، مفرد لا يمكن ، رده إلى وحدة مخلوقة : وحدة الأرواح البشرية فهو ليس روح الكل .. " (١) .

أول شرح يمكن أن يُساق على هذه الفقرة هو أنها تزودنا بدليل أبعد لا يمكن رفضه على أن التجربة الواحدة التي لا تميز فيها ولا اختلاف و " التي تجاوز بالقطع الكثرة التي وصلتها حتى الآن من الحياة " . . . (قارن ذلك بالعبارة التي استخدمتها " مادوكا أوينشاد " والتي تتحدث عن " . . الوعي الموحد الذي . . انطبخت فيه تماماً كل كثرة ") (٢) . هي واقعة سينكلوجية ، لكنها ليست كما يذهب البعض ، وصفاً مزيقاً لمتأمل باطنى غير كفاء . والقول بأن التجربة الانطروائية هي وحدة لا تميز فيها حالية من كل كثرة هي الخاصية النواة المركزية والأساسية لهذه التجربة التي تندرج تحتها جميع الخصائص المشتركة الأخرى . ولقد قدمنا في الفصل السابق عدداً كبيراً جداً من الشهود ، اختبرناه من ثقافات كثيرة مختلفة ، وعصور متعددة تتفق كلها على هذا الوصف . لكن كل واحد من هؤلاء الشهود - باستثناء ج . أ . سيموتور - يتمى إلى العصور ما قبل العالم الطبيعي وعلم النفس . كل واحد منهم ، ما دام أنه يتمى إلى عصور غير متحضره عاش فيها ، لم يكن لديه نقد ذاتي على الإطلاق إذا ما قورن بالمفكر الحديث . ثم ظهر الآن إنسان من عصرنا الحاضر ، على وعي تام بالصعوبات الشكية ، وكذلك المخاطر التي تكتنف طريق علم النفس الاستبطانى ، الذى

١) مارتن بوبر : " بين إنسان وإنسان " كيمجان بول عام ١٩٤٧ ص ٢٤ - ٢٥ (المؤلف) .

٢) انظر القسم السابع في الفصل السابق (المؤلف) .

تحدث بنفس الألفاظ بالضبط التي تستخدمها الوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف ، كما مرّ ، شخصياً ، بتجربتها هو نفسه ومن المحتمل بالطبع أن يكون "بور" أيضاً ، رغم ما عُرف عنه من إسهامات عظيمة ، قد اشترك مع الآخرين جميعاً في نفس العطاء الاستيطاني العام . غير أنه لا يبدو لي هذه النظرة مقبولة .

عبارة "بور" لنفس هذه الأسباب بالضبط شهادة لا يمكن دحضها تقول أن فناء الفردية أو بعبارته هو "الحالة التي تبدو فيها قيود الطبيعة الشخصية .. تلاشت" هي أيضاً حقيقة سيكولوجية وليس وصفاً مزيفاً .

يكفي هذا عن وصف "بور" للتجربة ذاتها ، ودعنا ننتقل إلى تأويله لها . والواقعة الحديقة باللحظة هي أنه قدم - في فترتين مختلفتين حياة العقلية - تأولين مختلفين للتجربة نفسها (١) . ومن الواضح أنه قام بتأويله المبكر بعد أن مر بالتجربة مباشرة ، وذلك يتفق مع التراث الصوفي الرئيسي ، فهو يومن بتحاوز الذاتية ويقبلها على أنها حقيقة "وصل إليها عندما بلغ مرحلة الاتحاد بالموجود الأول" .. لكنه في فترة أخرى من حياته غير رأيه ، وهو الآن يؤكد أن الوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف التي مر بتجربتها ، لم تكن سوى وحدة الذات نفسها ، أنها الفردية الخالصة ، واحدة بين بلايين من الأنما الفردية الخاصة وليس "روح الكل" .

تأويلات التجربة ، بما في ذلك التأويلات التي يقدمها المتصرف نفسه ، ليس لها نفس السلطة التي لا تدحض ، على نحو ما تكون لأوصاف التجربة ذاتها . إن آراء "مارتن بور" مثل التأويلات الفلسفية الصحيحة لما مر بتجربته ، حديقة بالنظر إليها من زاوية عميقة . لكنها تظل في النهاية مجرد آراء "لمارتني بور" من حقنا أن نختلف معه فيما لو كانت لدينا مبررات قوية كافية . لابد أن تكون هذه الحالة ، بصفة خاصة ، هي التي مر بها

(١) وهكذا فإن "بور" يعالج الشعور بالعلو الذاتي على أنه تأويل حديق بالرفض فهو ليس تعريفة لا يمكن فحصها ، وذلك يوضح صعوبة التمييز بوضوح بين التجربة والتأويل (المؤلف) .

هو نفسه عندما قدم لنا تأويلات متناقضة . وهناك بغير شك الكثير مما يمكن أن يقال بشأن قبول التأويل الذي قدمه في اللحظة التي مر فيها بهذه التجربة ، عندما كانت لا تزال حية ونضرة ، لصالح التأويل الذي جاء كفكرة لاحقة ، ربما بسبب ضغط التراث اليهودي الذي يعارض مفهوم الوحدة أو الاتحاد . لأنه لا يمكن أن يكون هناك أدنى شك ، فيما أظن ، أن ضغط البيئة الثقافية التي ينتهي إليها كان هو السبب الأساسي في تغيير رأيه الذي سار في خط بعارض تماماً البنور التي وجدت في مشاعره التقليدية .

ربما كانت اليهودية أقل ديانة من ديانات العالم الكبرى ، في جانبها الصوفي . أعني أنها أقل ديانة تطمس جميع التمييزات وجميع الكثرة ، بما في ذلك التمييز بين الذات والموضع ، والثانية بين الذات الفردية والذات الكلية - وهو جزء من تعريف التصوف . ذلك لأن التصوف في الثقافات غير اليهودية يُعرف ، عادة ، بطريقة تجعل مفهوم "الوحدة" ، أو "الاتحاد" مع ما أسماه "بور" "الموجود الأول" جزءاً من ماهيته ذاتها . ومع ذلك فنحن نجد أن مؤرخ التصوف اليهودي "ج . ج . شوليم" يقول أن الوحدة ليست أساسية في التصوف اليهودي "ولنأخذ ، مثلاً ، المتتصوفة الأولى .. في عصر التلمود (١) . وما بعده .. كانوا يتحدثون عن صعود الروح إلى عرش السماء حيث تنعم بنظرة نشوانة بعظمة الله" (٢) . وهو يعتقد أنه : "سوف يكون من الخلف المحال أن ننكر أن هناك خاصية مشتركة بين جميع أنواع التصوف" ، ثم يشير إلى تلك الخاصية العامة على أنها : الاتصال المباشر بين الفرد والله" (٣) . لكنه لا يعني بهذه الخاصة "الاتحاد" ، وإنما الرؤية المباشرة للله ، أو بالأحرى لـ لعرش الله . وهو يقدم صورة مفصلة عن عرش الصوفية ،

(١) التلمود Talmud كلمة عبرية معناها "الدراسة" أو "التعليم" وهي مجموعة من الشرائع اليهودية القديمة جمعت على فترتين - فترة الأسر البابلي ، وفي فلسطين ، وهي تتألف من قسمين "المشنا" أو الأصول ثم "الحيمانا" وهي تطوير وشرح على المشنا . وهي مكملة للكتاب المقدس عند اليهود (العهد القديم) أو هي الجهد البشري المعاوز للجهد الإلهي المتمثل في الكتاب المقدس المنزل (المترجم) .

(٢) ج . ج . شوليم "تيارات رئيسية في التصوف اليهودي" نيويورك عام ١٩٥٤ ، ص ٥ (المؤلف) .
(٣) المرجع نفسه ، ص ٩ (المؤلف) .

ويلاحظ أن ماهية التصوف اليهودي المبكر هي " إدراك ظهور الله على العرش كما وصفه حزقيال " (١) . كما أنه وجد كذلك بين متصوفة العرش " أوصاف .. البهو السماوى والأماكن التي يسبر فيها النظر حتى يصل إلى السماء السابعة ، وفي نهايتها يظهر عرش الله " . ومن الواضح أن ذلك كله : الرؤى ، والاتصال المباشر بالله ، لا يشكل تجربة صوفية بالمعنى الذي ناقشناه في هذا الكتاب . لقد سبق أن رأينا أن الرؤى والأصوات لا تعتبر ظواهر صوفية في أية ثقافة دينية خارج اليهودية ، ونحن نذكر التصرير المحدد للقديس يوحنا حامل الصليب الذي يقول فيه " إن الروح لا تستطيع أبداً أن تبلغ درجة الاتحاد بالله .. من خلال وسط الصور أو الأشكال " .

صحيح أن متصوفة الحسبيَّة المتأخرة ، كثيراً ما نجد عندهم بما فيه الكفاية نوع التصوف الذي يشتمل على " الاتحاد " . لكن من الواضح أن ذلك انحراف عن قاعدة الأنواع اليهودية ويسدو غريباً عن الثقافة اليهودية . ففي تراث الديانات السامية عموماً هناك ، في العادة ، هوة عظيمة تفصل بين العالق ومخلوقاته ، ولا يستطيع روح الفرد أبداً محوها . بل ينظر إلى إزالتها على أنه ضرب من التحديف . ويصدق ذلك على الإسلام ، بقدر ما يصدق على اليهودية ، ولقد ورثتها المسيحية عن اليهودية . ومن الواضح أن هناك عدداً من المتصوفة داخل الديانات الثلاث ، مروا بتجربة الشعور بفناء الفردية ، وبالتجربة التي تجاوز ذات المرة ، وهي التي نسميها بما وراء الذاتية . غير أن الديانات الثلاث ، بدرجات متغيرة ، تخشى من أن تؤدي هذه الفكرة إلى " هرطقة " وحدة الوجود . ومن المهم إلى أقصى حد أن ننتبه إلى أنه - رغم الفهم المشترك للموضوع - فإن لكل ديانة من الديانات الثلاث رد فعلها العاكس الذي يميّزها ، ولها تأويلها العاكس الذي يختلف عن ردود فعل

(١) هو " حزقيال بن بوزى " أحد أنبياء اليهود ، روى في سفره كيف أنه كان في أرض الكلدانين " وكانت عليه هناك يد الرب " ، ثم يستمر فيصف ظهور الله .. وكيف أنه رأى منظراً يشبه مخد الرب ، ولما رأيته خررت وجهي وسمعت صوت متكلم .. الخ " سفر حزقيال الاصحاح الأول (المترجم) .

الديانتين الآخريتين . لكن أقوى رد فعل ضد الاتحاد كان في الديانات اليهودية ، التي اعتادت أن تقول تجربتها الدينية بما تسميه " ديفيكوث Devekuth " وهي كلمة تعنى الاتصال أو الالتصاق المباشر رغم وجود استثناءات في " الحسيدية " - ويصر الإسلام أيضا على وجود هوة بين الله والإنسان ، ومن ثم فهو ينكر وحدة الوجود . ومع ذلك فقد كان من بين المتصرفه من زعم الوصول إلى الاتحاد بل حتى إلى الهوية مع الله ، وهم أكثر شيوعاً من متصرفه اليهود ، وتلك في الواقع هي القاعدة وليس الاستثناء . وأخيراً : أصبح " الاتحاد " عند متصرفه المسيحية ، ماهية الحالة الصوفية ذاتها ، غير أن النفور من وحدة الوجود يعبر عن نفسه نفسه الآن في تأويلات متنوعة ونظريات مختلفة حول معنى " الاتحاد " ، وهي كلها تستبعد الهوية الفعلية بين الأرواح الفردية وبين العالق . وكثيراً ما تم تأويل الاتحاد في التراث المسيحي بمقولة التشابه أكثر من تأويله بمقولة الهوية . وسوف ندرس هذه النظريات جنباً إلى جنب مع المسائل الفلسفية التي تتضمنها ، بتفصيل أكثر في الفصل الذي تتحدث فيه عن وحدة الوجود ، وحتى ذلك العين فإننا نجد أن الديانات الثلاث يمكن ترتيبها في نظام تصاعدي طبقاً لاختلافها في درجات القوة في ردود أفعالها ضد وحدة الوجود . ورد الفعل اليهودي هو الأقوى ، ومن الطبيعي أن يرفض فكرة الاتحاد كلها بحيث يبدو الزعم " الحسidi " استثناء غير مألوف . أما الإسلام فهو يرفض هو الآخر فكرة الاتحاد رغم أن المتصرفه ابتهجوا بها حتى أصبح أولئك الذين ينكرونها هم الاستثناء . أما المسيحية فقد قبلت فكرة الاتحاد من كل قلبه وجعلته ماهية التصوف . لكنها رفضت تأويلها على أنها هوية ، ومالت إلى تأويلها توكيلاً يحتفظ بالثنائية بين العالق والمخلوق . وعندما ننتقل إلى خارج التأثير السامي تماماً ، سنجد في التصوف الهندي ، على نحو ما يظهر عند الهنلوس قبولاً صريحاً لهوية وحدة الوجود .

وعلى ذلك فإن علينا أن نفهم وجهة نظر " مارتن بوير " التي عرضها في الفقرة التي اقتبسناها فيما سبق ، في ضوء الثقافة اليهودية التي نشأ فيها . ومن الواضح أن تجربته الصوفية قد اضطرته بقوة - كما اضطرت كل متصرف حقيقى - إلى الإيمان بأنه قد بلغ فيها مرحلة الاتحاد ، بمعنى ما ، مع " الموجود الأول " . غير أن القول بأن تراثه الثقافي كله الذي أثر فيه - ضد ميله الطبيعي - جعله يرفض هذه الفكرة . وكانت النتيجة واحدة الصوفية ، وذلك

يضم بلوغ نفس النوع من التجربة الصوفية الانطوانية كما يوجد في الثقافات الأخرى ، بما في ذلك الثقافة الهندوسية واليهودية ، إلى التأويل الذي يتفق مع الإيمان بأن الروح الفردية تظل إلى الأبد " مونادا " Monad (١) روحياً يتميز عن جميع المونادات الروحية الأخرى ، كما تميز ، بالطبع ، عن الموناد الأخرى .

لقد أكد " بوير " أن الروح في التجربة الصوفية تجاوز الكثرة ، مع ذلك " فهي لا تجاوز على الأقل التفرد أو كثرة جميع الأرواح " . لكنه فشل في أن يسأل - ومن باب أولى أن يجيب عن السؤال ، ما هو مبدأ التفرد الذي يميز بين " موناد " وآخر ؟ ولو أنه طرح هذا السؤال ، فربما رأى كما أشرنا في القسم السابق ، أن الفرد إذا ما استبعد كل كثرة مادية داخلية ، وبلغ الوحدة الأساسية الحالية للأنا الحالص ، فلن يتبقى شيء عندئذ ، يمكن أن يميزه عن أنا الآخرين الحالص . ومن ثمًّ فعن طريق حدل الضرورة المنطقية الداخلية ، يصبح التفرد مستحيلاً ، وهكذا تنتقل جميع النوات إلى الذات الكونية الواحدة .

ينبغي علينا أن لا نترك القارئ ولديه إنطباع بأن " بوير " هو الممثل التاريخي الوحيد للوحدة الصوفية ، فقد يكون هناك بالطبع عدد كبير آخر من طائفه اليهودية - رجال سروا بتجربة الوحدة التي لا تميز فيها ولا اختلاف ، مع تأويلها على نحو واحد - لكن تجاربهم وتآويلاتهم ظلت غير مدونة . لكن حتى خارج الديانة اليهودية - في الهند مثلاً وفي أماكن كثيرة - نجد أن المونادية الصوفية تراث ضئيل . فمن الواضح أن فلاسفة " السانجخيا " و " اليوحنا " وكذلك فلاسفة الجينية (٢) ، يتساءلون إليها . ويبدو أن هناك ما يبرر الاعتقاد بأن

(١) كلمة الموناد Monad كلمة يونانية معناها الوحدة أو الواحد ، وقد شاعت في فلسفة ليبرتر بصفة خاصة . وكان المسلمون يترجمونها " بالجوره الفرد " ، وكانت أحياناً تعنى النفس أو الروح من حيث أنها جوهر قائم بناته يحل في البدن (المترجم) .

(٢) الجينية Jainism ديانة يهودية ظهرت في القرن السادس قبل الميلاد (مع اليهودية) ويعتقد أصحابها أنه ساهم في تأسيسها ٢٤ قديساً ، آخرهم مهافيرا (البطل العظيم) . وتنسب العينية إلى كلمة جينا Jiina وهي ليست إسم علم بل صفة معناها " القاهر " ، أو " المتغلب " أو " المنتصر " ذلك لأن مؤسسيها عرفوا كيف يقهرون شهواتهم (المترجم) .

حكماء "السانخيا" و "اليوجا" ، والقديسين والملحدين في الجينيسة و "الإيزميكارا" أو صانعوا المخاض "(١)" ، أو العبور من عالم الزمان إلى عالم الأزل - كانوا متصوفة إنطوائيين ، يعنى أهتم مرؤوا بنفس تجربة الوحدة لا اختلاف فيها ولا تمايزات هى المرحلة الأخيرة في التصوف الانطوائي في جميع أنحاء العالم . فهى نفس التجربة التي أولها حكماء "الأوبنساد" على أنها هوية الذات الفردية والذات الكلية ، وأصبحت التراث الصوفى الرئيسي في "القفيادات" ، على حين أن متصوفة "السانخيا" و "اليوجا" أولوها تأويلاً واحدياً . فالخلاص بالنسبة لكل مذهب من مذهبى "السانخيا" و "اليوجا" ، يعتمد على انفصال "البروشا Purusha" (٢) ، أعني الأنما الفردية الخالصة ، عن انغماسها في المادة والإحساسات ، وعلى بلوغها العزلة الأزلية عن العالم ، وعن جميع المونادات الحية الأخرى . وسوف تكون حياة "البروشا" بعد ذلك ، حياة سلام دائم ، وحياة سكون ، وهدوء ، لا يزعجها أى هوى يأتي من العالم أو من الموجودات الحية الأخرى ، وهى ستكون أنا خالصاً ووعياً خالصاً ، نظيفة كالبلور ، بغير لون ، ولا خلل ، ولا مسحة من أى دنس تجربى . وتلك هي "النرفانا" عندهم . ذلك هو الخلاص الذى كان يسعى إليه "صانعوا المخاض" ، وقد بلغوه هم أنفسهم ، وحققوا النصر من خلال تمرينات اليوجا حتى توقف النشاط التلقائي بجواهر الذهن :-

خالدون على نحو ما هم عليه ، ١١

متشحون بالقوة ،

لَا يَخْلُدُونَ إِلَى الْمَرْأَةِ أَبْدًا ،

آلة تكتسح الساعات العقيمة ،

أعظم جداً من أن نسترضيها ، أعلى جداً من أن نناشدها ،

"أبعد جداً من أن نستدعيها .."

(١) صانعو المخاض، أو مرضدو الأرواح لغيرهن التناسخ هم معلمون الجينية (المترجم) .

٤) الكلمة بُوشَا Purusha سنسكريتية معناها أرواح الأفراد من جنس الذكر في الديانة الهندوسية وهي

عکس، "پراکتیک"، "ای الماده او آرواح الأئمّه (المترجم) :

خامساً : الذات الكلية : الخواء - الملاء :

انتهينا إلى أن مفهوم الذات الكلية ، أو الذات الكونية التي تندمج فيها ذات المتصوف على الأقل في لحظة "الاتحاد" - هي تأويل صحيح للتجربة الصوفية الانطوائية . ويظل التساؤل عما إذا كان هذا المفهوم الصوف عن الذات الكلية هو نفسه المفهوم اللاهوتى عن الله . ويظل التساؤل كذلك عن معنى كلمة " هو " عندما نقول عبارة مثل " إنه هو الذات الكلية " ومادامت لا هي ذاتية ولا موضوعية فهي لا يمكن أن تعنى " يوجد " بالمعنى الذي يقول فيه " يوجد " هناك أشجار ، وأنهار ، وأحجار . كما أن العبارات الصوفية عنها - أو عن أي شيء آخر - لا يمكن أن تكون " صادقة " بالمعنى العادى المألف الذى تكون فيه العبارات التجريبية صادقة . لكنها أيضا لا يمكن أن تكون كاذبة بالمعنى العادى المألف . وسوف نسمى ذلك مشكلة وضع Status القضايا الصوفية . وسوف نرجى دراسة هذه المشكلة حتى نهاية هذا الفصل . أما ما سوف نناقشه في هذا القسم فهو السؤال : ما الذى يمكن أن نعرفه أكثر من ذلك عن الذات الكلية إلى جانب الواقعية العارية التي تقول أنَّ الذات الكلية ، أو الأنماط الحالص ، أو الوعي الحالص عبارة عن خواء Void ؟ لأنه لا تزال هناك نقاط هامة أبعد من ذلك ينبغي توضيحها . وأيا كان ما قوله فسوف يخضع للتفسير النهائى مشكلة وضع القضايا . وبعبارة أخرى لو أثنا قلنا أي شيء من صورة العبارة الآتية :

"الذات الكلية هي "س" ، أو "ص" فإننا في هذه الحالة لم نخسم مشكلة ما الذى نعني بهذه العبارة .

لقد سبق أن لاحظنا أن التجربة التي يؤكد الصوف أنه مر بها وهي تجربة الوحدة الفارغة تماما ، أي الوعي الحالص الذى ليس وعيًا بأى شيء بل ، على العكس ، يخلو من المضمون - هي تجربة تنطوى على مفارقة إلى أقصى حد . فهذا الخواء ، وهذا عدم هو في الوقت ذاته - كما سبق أن لاحظنا - اللامتناهى . إنه الوعي الحالص ، أو الأنماط الحالص ، وهو الواحد عند أفلوطين ، وفي "القىدانتا" ، وهو الوحدة الإلهية عند إيكهارت ، وروز بروك . وهو الذات الكلية ، وهو ايجابي وسلى في آن معا ، وهو النور

والظلمة ، و " الفموض الذى يصيب باللوار " عند سوزو Suso وسوف أطلق على هذه المفارقة : " الخواء - الملاء " . وتطور ما يمكن أن نعرفه أكثر من ذلك عن الذات الكلية لن يكون سوى تطوير لتفاصيل هذه المفارقة .

وربما بدأنا من فكرة الواحد الذى ينطوى على مفارقة لأنه بالقطع ليس هو الواحد أو الوحدة بالمعنى الذى نستخدم فيه عادة هذه الكلمة . لأن كلمة الواحد كما نستخدمها فى تحرتنا اليومية المألوفة تعبر باستمرار عن واحد عينى ، أى واحد يتالف من كثرة . فهى وحدة أو كل يضم أشياء كثيرة معاً . فاي شئ مادى ، على سبيل المثال ، مما نسميه شيئاً واحداً : قطعة واحدة من الورق ، منضدة واحدة ، نجم واحد .. الخ هو واحد بمعنى أنه كل واحد يتالف من أجزاء كثيرة . ولو انعدمت الأجزاء لاختفت وحدتها . غير أن الواحد الصوفى هو وحدة مجردة ، انطمست فيها كل كثرة للأجزاء أو المحتويات . وربما أمكن مقارتها بالتصور الأفلاطونى للعدد (1) فى الرياضة ، يقول سقراط فى محاورة الجمهورية : " أنت تعلم ولا شك ما يفعله الراسخون فى علم الرياضة : فإن شاء المرء فى نقاشه معهم أن يسم الوحدة الصحيحة ، نراهم يسخرون منه ، ويأبون أن يستمعوا إليه . فإذا قسمت الوحدة الصحيحة ، نراهم يسخرون منه ، ويأبون أن يستمعوا إليه . فإذا قسمت الوحدة بالفعل ، فإنهم يعيلون جمعها ، خشية أن تفقد الوحدة وحدتها ، وتبدو كثرة من الأجزاء .. " (1) . غير أن قيمة هذه المسائلة مشكوك فيها ، ذلك لأن الواحد الصوفى - بخلاف تصور أفلاطون للعدد (1) هو الذات وهو الوعى الحالى . الوحدة الأفلاطونية هي الفراغ الحالى ، أما الواحد الصوفى فهو في آن معاً : فراغ وملاء .

(1) لكل عدد صحيح ، ولابن الأعداد العشرة الأولى ، وحدة قائمة بذاتها وله فردية الخاصة التي لا ترد إلى أجزاء أصغر منها . فالعدد تسعة مثلاً لا يفهم على أنه تسع وحدات ، أو مربع ٣ ، بل إن له مخاصمه المميزة من حيث هو عدد مستقل .
الترجمة والتعليق للدكتور فؤاد زكريا - راجع ترجمته لجمهورية أفلاطون - الهيئة المصرية العامة للكتب عام ١٩٨٥ ، ص ٤٣٤ (المترجم) .

من المتوقع بالطبع أن نجد مفارقات التصوف في أقصى حد لها أو في أعنف صورها ، في تلك الديانات والفلسفات التي كان للتصوف فيها تأثير ملهم ، وهي بغير شك ديانات وفلسفات الهند . فديانة الأوبتشاد ، وفلسفة "القيدانا" " معا قد تأسستا تماماً ، تقريباً ، على الوعي الصوفي ، فهو ينبع عنها الأعلى . وقل مثل ذلك في الديانة البوذية التي تأسست تماماً على تجربة الاستئارة عند بوذا ، والتصوف في ديانات التالية الغربية - كما يقول بروفسور بيرت Burt (١) ، هو تيار ضعيف رغم أنه تيار هام . ومن ثم فمن الممكن أن يتوقع المرء في هذه الديانات ظهور المفارقات الصوفية ، وإن كانت في صورة مخففة وأقل وضوحاً . وهذا ما نجده بالفعل . وبهذا فسوف يكون من الأفضل أن نفحص مفارقة "الخواء - والملاء" في المكان الذي تكون فيه حية أكثر ، ويمكن أن تعرف عليها فيه بسهولة ، ثم نمضي بعد ذلك لنتعقب مظاهرها في مكان آخر وهي توجد أوضاع ما يمكنون في الديانات الهندوسية ولها السبب فسوف نبدأ عرضنا لمفارقة "الخواء - الملاء" من هذه الديانة .

لمفارقة "الخواء - الملاء" ثلاثة جوانب بصفة عامة يمكن تعقبها ، قليلاً أو كثيراً ، في جميع الديانات والفلسفات التي قام فيها التصوف بدور بارز ، وهذه الجوانب الثلاثة لا يطرد الواحد منها الآخر ولا يستبعده . وسوف نجد فيما بعد أن الجانب الأول يشتمل في الواقع على الجانبيين الآخرين . ومن ثم فربما كان علينا أن نسميه ثلاثة أساليب من التعبير والتأكيد ، لا ثلاثة جوانب يمكن التمييز بينها بوضوح . وسوف نبيّنها في الجدول الآتي :-

الجوانب السلبية (الخواء)	الجوانب الإيجابية (الملاء)
١ - الذات الكلية لا صفات لها	١ - للذات الكلية صفات
٢ - غير شخصية	٢ - شخصية
٣ - ساكنة ، حلاقة ، نشطة هامدة	٣ - دينامية ، حلاقة ، نشطة

(١) أ. بيرت (ناشر) : "تعاليم بوذا الرحيم" نيويورك عام ١٩٥٥ ، ص ١٦ (المولف) .

وكتيراً ما يتحدث المتصوفة عن الجانب الإيجابي بلغة شعرية مجازية على أنه النور ، أو الصوت ، وعن الجانب السلبي على أنه الظلام أو الصمت والسكون . ومن هنا فإن تعبير "الغموض الذي يبعث على الدوار" الذي قاله "سوزو" يعبر عن جانبي المفارقة معاً . فحين أن عبارة "روز بروك" عن "الصمت أو السكون المظلم الذي يفقد فيه جميع المحبين أنفسهم" لا تشير إلا إلى الجانب السلبي .

في حالة أي مفارقة أو متناقضة تعرض نفسها أمام الوعي ، سوف يظهر باستمرار أملم الذهن البشري - سواءً كان ذهن المتصوف أو غير المتصوف - فإن الذهن يميل إلى إزالة التناقض المنطقي أو التخلص منه بطريقة أو بأخرى . وهناك طريقة قد تجد فيها محاولات حادة ومقصودة من الذهن الفلسفى لإزالة هذا التناقض بالقول بأن المحمول الذى يؤكد الموضوع وينكره في وقت واحد ، يستخدم بمعنى مرة في حالة التأكيد وبمعنى آخر في حالة الإنكار . فقد يستخدم الشئ الواحد على أنه يعني مرة "س" ويعنى "لاس" في وقت واحد . وهناك طريقة أخرى يعتمد فيها المنهج البسيط في تخلص الذهن من توتر المفارقة على تجاهل أو نسيان ما تعنيه "س" إذا ما كنا نتحدث عن "لاس" ، ونسيان أو تجاهل "لاس" إذا كنا نتحدث عن "س" . ويتحمـلـ فيـلـسـوـفـ مـثـلـ "ـسـانـكـارـاـ" (1)ـ إـلـىـ اـسـتـخـدـمـ الـمـنـهـجـ الـأـوـلـ فـيـ الـكـتـابـاتـ الـهـنـدـوـسـيـةـ ،ـ أـمـاـ الـمـنـهـجـ الثـانـيـ فـتـسـتـخـدـمـهـ عـقـولـ أـكـثـرـ بـسـاطـةـ مـثـلـ مـوـلـفـ "ـأـلـوـبـنـشـادـ"ـ .ـ أـمـاـ فـيـ الـكـتـابـاتـ الـمـسـيـحـيـةـ فـقـدـ اـسـتـخـدـمـ الـمـنـهـجـ الـأـوـلـ مـتـصـوـفـ عـلـىـ دـرـجـةـ عـالـيـةـ مـنـ التـفـلـسـفـ وـالـثـقـافـةـ مـثـلـ "ـإـيـكـهـارـتـ"ـ .ـ كـمـاـ يـسـتـخـدـمـ الـمـنـهـجـ الثـانـيـ فـيـ الـأـحـادـيـثـ الـدـينـيـةـ الـشـعـبـيـةـ .ـ إـنـيـ لـأـزـعـمـ مـعـ ذـلـكـ أـنـ جـمـيعـ الـحـيـلـ الـتـىـ اـسـتـخـدـمـهـاـ ذـهـنـ الـحـسـ الـمـشـتـرـكـ ضـاعـتـ هـبـاءـ ،ـ وـأـنـهـ لـأـبـدـ ،ـ فـيـ النـهـاـيـةـ ،ـ مـنـ مـوـاجـهـةـ الـمـفـارـقـاتـ وـالـمـتـنـاقـضـاتـ الـعـارـيـةـ وـالـواـضـحـةـ الـتـىـ تـحـلـىـ فـيـ الـوعـىـ الصـوـفـ .ـ وـلـكـنـ حـتـىـ ذـلـكـ الـوقـتـ فـقـدـ تـنـوـقـعـ أـنـ بـحـدـ جـانـبـاـ مـنـ جـوـانـبـ الـمـفـارـقـةـ يـظـهـرـ بـدـوـنـ الـجـانـبـ الـآـخـرـ ،ـ وـيمـكـنـ أـنـ يـوـجـدـ الـآـخـرـ فـيـ مـكـانـ آـخـرـ ،ـ

(1) " سـانـكـارـاـ" (Sankara) - ٧٥٠ - ٧٠٠ (تقريباً) ، فيـلـسـوـفـ وـلـاهـوـتـيـ ،ـ أـشـهـرـ شـارـحـ فـيـ مـدـرـسـةـ الـقـيـدـاتـ الـفـلـسـفـيـةـ ،ـ وـهـوـ مـصـدـرـ الـتـيـارـاتـ الرـئـيـسـيـةـ فـيـ الـفـكـرـ الـهـنـدـيـ الـحـدـيثـ"ـ .ـ (ـالـمـرـجـمـ)ـ .ـ

رغم أننا قد نحد العابفين أحياناً صراحة ، وفي وقت واحد ، في عبارات تنطوى على مفارقة عن وعي وتعمد .

ويبدو أننا إذا انتقلنا من "الأوبنشناد" إلى "الجيتا Gita" - ويفصل بينهما بضع مئات من السنين - نلاحظ تغيراً تدريجياً في درجة التأكيد ، ففي "الأوبنشناد" - لاسيما في الأجزاء الأولى - نجد تأكيداً لطبيعة "برهمان" السلبية ، اللاشخصية ، الحالية من الصفات والعاطلة . في حين أننا نجد في "الجيتا" - على العكس - أن شخصية الله ونشاطه هي البارزة . وبظاهر "كرشنا" على أنه الإله الذي يتحمّل الناس بالصلة ، والعبادة ، والحب . وبالتالي نجد فقرات - لاسيما في نهاية الكتاب - عن الرقة تذكرنا بفقرات العهد الجديد . "استمع مرة أخرى إلى كلمتي العليا .. أنت حبيبي الذي يزداد حبه عندي .. ركز ذهنك في ، وخشوعك نحوى ... ينبغي عليك أن تأتى إلى ، وسوف أهبك الوعد الحق فأنت عزيز على . تنازل عن كل القوانين ، وتعال إلى ملحمي أنا وحدي وسوف أخلصك من جميع العطايا ، ولن تحزن " . (١)

ومهما كانت هذه الفقرة مؤثرة ، فينبغي أن لا تضللنا . فليس ثمة تغير حقيقي في الفلسفة الأساسية للفيدات من "الأوبنشناد" حتى "الجيتا" . والتغير الوحيد هو التأكيد على جانب من المفارقة دون الجانب الآخر .

أما بالنسبة للحوافن الثلاثة من المفارقة التي ذكرناها فيما سبق . فليس من الضروري أن نعرض أو نوثق الجانب الإيجابي بالتفصيل ، لأن هذا هو الجانب الذي يتأكد باستمرار في الديانة الشعبية ، ومن ثم فهو معروف جيداً ويفهمه ، تقريباً ، كل إنسان . أما الخصائص التي تُنسب إلى "برهمان" فهي أساساً نفس الخصائص والصفات الموجودة والتي تُنسب إلى الله في ديانات التالية : فهو شخص لامتناه ، أزلٍ ، كلى القدرة ، عليم بكل شيء ، حكيم ،

(١) بحثارد جيتا ١٨ ، ٦٤ - ٦٦ مترجمة في "الكتابات الهندوسية" نيويورك "افري مان" - ص ٢٨٦ - ٢٨٥ (المترجم) .

وخير ، وهو خالق العالم . والنقطة الرئيسية في " كينا أوبنشاد " هي أن تعلم الناس أن أي قوة فهي مستمدة من " براهمان " ، وأنه على الرغم من أن الأشياء المتناهية ، وكذلك الأشخاص في عالم الظاهر ، تبدو أنها تمارس قوة ، فإن القوة الموجودة فيها تتبع في الواقع من " براهمان " . ويظهر " براهمان " في " المونداكا أوبنشاد " على أنه مصدر كل خير " فهو الخير الأقصى ، والمعرفة العليا ، والفعل اللامعمرد " (١) . ويقال في " سفتاس فاترا أوبنشاد " أنه السبب الأول للعالم (٢) ، وأنه " خالق كل شيء " (٣) . ونجد في نفس " الأوبنشاد " فقرة يذكر فيها جانب المفارقة جنبا إلى جنب على النحو التالي :-

" الموجود الواحد المطلق غير الشخصي ... يظهر على أنه السرب الإله ، أو الإله الشخصي ، الملقب بأمجاد كثيرة .. " . (٤)

وفي هذه الفقرة تجنب لصدام مباشر بمحيلة هي نسبة اللاشخصية إلى الواقع ال حقيقي في حين أن الشخصية تُنسب إلى مظاهرها أو بمحيلتها . Reality

مكذا يمكن أن يُفهم الجانب الإيجابي من المفارقة فهماً جيداً . وببقى أن نظر ، بطريقة ما ، وعلى نحو مفصل أكثر ، الجانب السلبي من الجوانب الثلاثة للمفارقة . أولاً براهمان ليس له صفات . وهذا ما تؤكد " الأوبنشاد " بصفة عامة ، عن طريق نفي قائمة الصفات : " لا صوت ، لا شكل ، لا ملمس .. لا مذاق ، لا لون .. تلك هي الذات " . (٥) لكنه في فقرة شهيرة يذكر بطريقة مجردة وفجة على النحو التالي :

(١) " الأوبنشاد " ترجمة سوان وفرديريك مانشستر ، نيويورك عام ١٩٥٧ ص ٤٥ ، وهي في الأصل طبعت في مطبعة القيادات في هوليوود ، عن طريق جمعية القيادات في كاليفورنيا الجنوبيّة . (المؤلف) .

(٢) المرجع السابق ص ١١٨ (المؤلف) .

(٣) المرجع السابق ص ١٢٤ (المؤلف) .

(٤) المرجع نفسه ١٢١ (المؤلف) .

(٥) المرجع السابق : كتاباً أوبنشاد ص ٢٠ (المؤلف) .

" توصف الذات بأنها لا هي هذا ، ولا هي ذاك " (١)

وفي ترجمة أخرى بعبارة مثيرة أكثر :

" توصف الذات بكلمة : لا لا لا ! . (٢)

ويُعرف " براهمن " في الفيداتنا المتأخرة التي نسّقها " سنكارا " على أن له صفات وأنه بغير صفات في آن معاً . غير أن سنكارا تخفي التناقض الصريح بأن فرق بين نوعين من " براهمان " : " براهمان " الأعلى الذي لا صفات له ، و " براهمان " الأدنى الذي له صفات ، وهو ليس سوى جعل " لبراهمان " الأعلى ومن ثم فهو على المستوى الظاهري النسبي فحسب .

الجانب الثاني من المفارقة هي أن " براهمان " شخصي وغير شخصي في وقت واحد . ولذلك مسجل في الفقرة التي اقتبسناها من " سفتاس فاتارا أوبنشاد " . وهناك أيضا العديد من الفقرات في " الأوبنشاد " التي يظهر فيها الجانب اللاشخصي بالتأكيد على أن " براهمان " لا ذهن له " . ولقد ذهب المتصوف الهندي الحديث " سرای راماکرثنا " إلى أنه : عندما أفكر في الموجود الأعلى على أنه غير فعال : لا في الخلق ، ولا في الإدراك ، ولا في التدمير ، فإنني أسميه براهمان ... الإله غير الشخصي . وعندما أفكر فيه على أنه فعال : يخلق ، ويحفظ ، يدمر فإنه أسميه شاكتي ، أو مايا ، أو براكتي أو الإله الشخصي . غير أن التمييز بينهما لا يعني وجود اختلاف . فالإله الشخصي واللاشخصي هما شيء واحد .. ومن المستحيل تصور الواحد بدون الآخر .. (٣)

في العبارت التي شددت عليها في الفقرة ، محاوله لإزالة المفارقة بوحدة من الطرق

١) المرجع السابق : برتراداميكا أوبنشاد ص ٨٩ (المؤلف) .

٢) الكتابات الهندوسية - مرجع سابق ص ١٠١ (المؤلف) .

٣) " راماکرثنا : نبی الهند الجديدة " . (المؤلف) .

المألوفة . ونحن نجد لدينا تعارضاً واضحاً بين العابنين في التأكيد على أن الإله الشخصي واللاشخصي هما شئ واحد .

الجانب الثالث من المفارقة هو تصور "براهمان" على أنه في وقت واحد : دينامي وساكن ، ومتتحرك غير متتحرك ، طاقة خلقة ومع ذلك عاطل تماماً وبغير فاعلية . ونحن نجد ، بالطبع ، في الكتابات الهندوسية المعاولات المألوفة للحس المشترك ، وللعقل المنطقي ، لفصل العابنين . وبهذه الحيلة أو تلك لإيقائهم منعزلين حتى تتحبب التناقض الواضح لكننا نجد كذلك اعترافاً صريحاً بالتناقض ، ولقد ظهر ذلك بالفعل في الفقرة التي اقتبسناها الآن تواً من "راماكشنا" فلاشك أن التأكيد الرئيسي ينصب على تأكيد الهوية في الاختلاف بالنسبة للإله الشخصي وغير الشخصي ، فضلاً عن أن نفس هذه الهوية في الاختلاف موجودة بين براهمان الفعال : العالق ، الحافظ ، المدمر ، وبراهمان غير الفعال . فالله عند "سفناس فاتارا أوبنشاد" :-

"بغير أحزاء ، وبغير أفعال ، هادئ ساكن .. كالنار التي استهلكت وقودها" . (١)

ولا تعطينا هذه الفقرة سوى جانب واحد من التناقض وهو الجانب السلبي : الساكن العاطل . غير أن الفقرة التالية من "ازا أوبنشاد" توكل المفارقة كلها : "أن ذلك الواحد ، أو الذات ، وإن كان عديم الحركة ، إلا أنه أمضى من النهر . وهو وإن كان ساكناً لا يتحرك ، إلا أنه يفوق في سرعته كل العدائين . إنه يتحرك ، ولكنه لا يتحرك" . (٢) توحد المفارقة . كلها مفارقة : الدينامي والساكن ، المتحرك وغير المتحرك في وقت واحد التي تُعبر عن طبيعة الواحد ، والقارئ غير المبالغ قد يأخذ هذه العبارة على أنها لعب بالألفاظ بالمعنى الحرفي . فهناك متعة في الرنين الممحض لتساون المفارقة بين أحزاء الحملة ، وقد يكون مثل هذا التأويل هو كل الحقيقة في هذه الفقرة ، إذا لم تكن هناك شواهد عديدة ،

١) الكتابات الهندوسية - مرجع سابق ص ٢٢٠ (المؤلف) .

٢) المرجع السابق ٤ و ٥ ص ٢٠٧ (المؤلف) .

ومن مصادر كثيرة مختلفة من جميع أنحاء العالم - توَكِدُ أن هذه المفارقة الدينامية - الساكنة هي جزءٌ حقيقيٌ من التجربة الصوفية .

كثيراً ما يعرض تصور "الغواه - الملاء" في صورة معممة ، أعني بغير تمييز للحوانب الثلاثة التي وجدناها في الديانة الهندوسية . ومن المثير أن نجد النص التالي في التصوف الصيني (في الطاوية) :-

"الطريق (الطاو) يشبه وعاء فارغا ،

يمكن أن تسحب منه ، ومع ذلك لا يحتاج أبداً إلى أن يملأ ،
 فهو لا قاع له ، وهو الحد الأعلى لجميع الأشياء في العالم .. ،
 وهو يشبه بركة عميقة لا تحف أبداً .

ولست أدرى أى طفل هو ،

فهو يبدو كما لو كان سابقاً على الإله " . (1)

فالوعاء فارغ وملئ في وقت واحد ، لا شيء فيه ، ومع ذلك فكل شيء يأتي منه . ومرة أخرى ربما افترض القارئ غير المبالغ ، أن ما يوجد هنا ليس سوى مجموعة من الكلمات المترادفة مع خيال حامض ، لكنه لا يعني أى معنى محدد . ذلك لأن النهر يتزلق بسرعة فوق سطح هذه الكلمات دون أن ينتابه الشك في أن معناها الحقيقي لا يمكن أن يفهم إلا لو كان في حوزتنا علم بالأغوار العميقة للوعي الصوفي . وينبغى علينا أن نلاحظ أن فكرة "الغواه - الملاء" لا يعبر عنها فحسب في هذه الفقرة في الأسطر الخمسة الأولى ، بل علينا أن نلاحظ أيضاً السطرين الآخرين . فالوعاء الفارغ الذي هو ملاء " يبدو كما لو كان سابقاً على الآله" مما الذي تعنيه هذه العبارة؟ هل هي مجرد خيال شعري آخر؟ ليس الأمر كذلك . لأن "لاؤ - تسو" يقول فيها ما قاله "إيكهارت" ، عندما أخبرنا أنه فيما وراء الإله هناك

(1) لاؤ - تسو "طريق الحياة" ترجمة ر . ب . بلاكتن . نيويورك عام ١٩٥٥ الفصل الرابع ص ٥٦ .
لكن استعملت في النص السابق ترجمة د . ت . سوزوكى في كتابه "التصوف : المسيحي واليؤذى" نيويورك عام ١٩٥٧ ص ١٨ (المؤلف) .

ثلاثة أشخاص فيهم تكمن وحدة "الألوهية العاربة" السابقة لله ، والتي تحملت منها الشخصية الثلاثية . فكيف تسمى لـ "لاو - تسو" أن يصل إلى نفس التصور غير المألوف الذي وصل إليه إيكهارت ، ما لم تفسر هذا الاتفاق بافتراض أن كلاً منها استمد أفكاره من نفس البعد العميق للتجربة الصوفية ؟

سوف أنتقل الآن من صورة المفارقة في الهندوسية إلى صورتها في البوذية : وفي استطاعتنا أن نلاحظ في البداية أن "سوزوكى" بقدرته الخاصة لمتصوف بوذى كتب يقول عن تجربة الاستنارة :

"إما حالة هذه المطلقة ، والفراغ المطلق الذى هو ملء مطلق " (١) . ويقال لنا في "كتاب الموتى" في التبت أن هناك مسافة زمنية بين موت الفرد وتناسخه مرة أخرى في جسد بشري جديد . فالذهن في لحظة الوفاة يواصل وجوده بغير جسد ، لكن لأن الإحساسات البدنية لم تعد تصل إليه من جسمه : فهو فارغ من كل محتوى تحريبي ، لكن تبعاً لجميع المتضوفة الانطوايين ، سواء في الشرق أو الغرب ، عندما يصبح الذهن ، على هذا النحو ، خاويًا فارغاً ينبع نور الوعي الحالص . ومن ثم اعتقاد أبناء التبت - وهو اعتقاد منطقى تماماً - أن الذهن في لحظة الموت يلمع بنظرة خاطفة : النور الصاف للخواء الذى هو الترفانا" . ولو أمكن الإمساك بهذه الحالة على الدوام لأمكن بلوغ حالة التحرر من الترفانا والميلاد من جديد . ويمثل ذلك في حالات نادرة جداً ، لكن في معظم الحالات ، يصبح الذهن الصاف الفارغ بسرعة مضبب بسحب الرؤى الحسية والخيالات . يصبح متورطاً مع الرغبات الحسية الملحّة ، التي تجره إلى الانحدار من الرؤية الرفيعة اللحظية للنور الصاف إلى الميلاد مرة أخرى في جسد جديد . لكن طالما أن هناك فرصة للرجل المختضر أن يلمع النور الصاف وأن يمسك به ، وبالتالي أن يفلت من عجلة الأشياء ، وعندما يلفظ المختضر أنفاسه الأخيرة ، يهمس "اللاما" (٢) في أذنه ويظل يكرر الكلمات الآتية :-

"استمع أيها النبيل المولد [كذا وكذا] . أنت الآن تم بتجربة إشعاع الضوء الصاف

(١) سوزوكى - مرجع سابق ص ٦٩ (المولف) .

(٢) اللاما *Lama* المعلم أو المرشد الروحي ، أو القائد الروحي في بوذية التبت (المترجم) .

للواقع الحقيقي الحالص . تعرّف عليه . يا أيها النبيل المولد ، عقلك الحاضر ، في الطبيعة الحقة للحواء ، لم يتشكل بأى شئ فيما يتعلق بالخصائص أو اللون فهو حواء على نحو طبيعي ، وهو الواقع الحقيقي نفسه ، والغير كله .

ولم يتشكل وعيك الخاص بأى شئ ، والعقل المشع والمبارك اثنان لا يمكن أن ينفصلا . واتحادهما هو هارما - كايَا حالة الاستارة الكاملة ...

تعرّف على حواء عقلك لتصل إلى مرتبة بودا .. " (١) .
لسنا معنيين بالطبع بأى سؤال يتعلق بصحة أو كذب معتقدات أبناء التبت بشأن التناسخ ، أو ماذا يحدث للإنسان بعد الموت . لأنّ ما يعنينا فحسب هو وصف الوعي الصوفي بأنه الفراغ الذي هو الوقت ذاته ملاء . والظلام الذي هو أيضا نور . فالمفارة معروضة بوضوح في الفقرة التي اقتبسناها . والعقل الذي هو حواء هو في الوقت نفسه " الواقع الحقيقي ، وهو الخير كله " (الفقرة الأولى) . والوعي الذي هو " في حقيقته حواء " (الظلام ، الفراغ) هو في الوقت ذاته " العقل المشع المبارك " (الساطع ، الملئ) ، وهما لا يمكن أن ينفصلا ، ووحدتهما هي " الاستارة الكاملة " . وعندما يكون فارغاً و مليئاً على هذا التحوّل فإنه يصل إلى مرتبة بودا .

عندما ننتقل بعد صفحات قليلة ، لفحص المفارقة على نحو ما تظهر في الغرب ، فسوف نجد ، ربما مع شيء من الدهشة ، أن " إيكهارت " و " روز بروك " يتفقان تماماً مع رواية أهل التبت عن المفارقة - رغم أنهما لا يؤمنان بالطبع بمعتقدات هؤلاء القوم في التناسخ .

وحتى قبل أن نصبح نحن في الغرب على وعي ببوذية الزن Zen وقبل أن نتعرف على " كتاب الموتى " عند أبناء التبت ، فإننا نستطيع أن نقول أن المذاهب المألوفة للديانة البوذية

(١) و . دى . إيفان ونتز (ناشر) " كتاب الموتى عند أهل التبت " .

التي نعلم عنها بعض العلم ، سواء كانت مذهب ال�نابانا ، أو مذهب الهمابانا ، تروى نفس القصة لو أنها قرأتنا القراءة الصحيحة . لا توجد عند الهنابانا - على الأقل - فكرة الله - بالمعنى الموجود في الغرب .

وإنما توجد فكرة اللامشروط أى "الترفانا" ، وهى المقابل لفكرة الله التاليفية . يقول أحد البوذيين في نص اقتبسته من قبل :-

" هناك ناسك لم يولد ، ولم يصر ، ولم يضع ، وغير مركب . وإذا لم يوجد مثل هذا الناسك ، فإننا لن نستطيع الإفلات من ما يولد ، ويصير ، ويضع ويترك " (١) .

إن رواية بوذية الهنابانا التي تسربت إلينا في الغرب في فترة مبكرة ، من خلال البعثات التبشيرية وغيرها ، توحد ، عادة ، بين الترفانا والانعدام أو الملاشأة . وهم يزعمون أن الرجل البوذى الصالح عندما يموت فإنه يصل إلى الترفيانا ، كما يعتقد رفاته من البوذيين . وهم يعتقدون أن ذلك يرادف قولنا أنه كف عن الوجود . ولقد أصبح من المعروف الآن أن هذه الرواية ليست سوى جهل وخطأ . غير أن الخطأ ينشأ من التركيز على جانب واحد فقط من مفارقة الخواء - الملاء ، وهو الجانب السلبي . كما ينشأ الجهل من التركيز على الجانب الآخر : أى الجانب الإيجابي . فالترفانا ، في الواقع ، ليس سوى الوعي المستثير عندما يتصور لا على أنه وضمة إشراق عابرة ، بل على أنه دائم أو بالأحرى على أنه يجاوز الرمان تماما ، وهي بما هي كذلك الخواء - الملاء ، لكن الروايات المبكرة التي وصلت إلى الغرب جعلته خراء فحسب . أما لو أنها تأملنا الروايات المعاصرة عن الوعي الصوف ، على نحو ما يوجد عند "نسون" و "كويستر" ، و "سيمونز" وغيرهم (رغم أنه كان عابراً فحسب ، ولا يقل كثيراً في مغزاه وعمقه عن الوعي الصوف عند بوذا حيث نلمع هذا النوع من الوعي) ، فإننا نستطيع أن نرى اختفاء "الفردية" أو "الآنا" ، أو أنها ، بمعنى ما ، قد "تللاشت .." ومع ذلك فهذا التلاشي للهوية الشخصية "ليس انطفاء" (إذا استخدمنا تعبير نسون) وإنما هو ، على العكس ، "الحياة الوحيدة الحقة" واحتفاء الفردية هو الجانب

(١) برت (ناشر) مرجع سابق ص ١١٣ (المؤلف) .

السلبي من النرفض ، أما جانبها الإيجابي فهو " الحياة الوحيدة الحقة " .

لقد عرضنا الآن المفارقة على نحو ما ظهرت في الديانتين الهندوسيتين وهما :
المندوسية ، والبوذية . لكنها تبدو واضحة بما فيه الكفاية أيضاً في ديانات التالية في الغرب .
دعنا ننظر إلى المسيحية من هذه الزاوية .

هناك ثلاثة جوانب للمفارقة ، الجانب الذي كثيراً ما تردد على ألسنة المتصوفة
المسيحيين هو الجانب الدينامي - الساكن . غير أن جانب الكيف الذي لا كيف له ، والجانب
الشخصي - اللاشخصي ، موجود دائماً ، على الأقل ، ضمناً وهو يظهر صريحاً على السطح
بين الحين والحين . وهو ضمني ، بالطبع ، في فكرة الله بوصفه الوحدة الخالصة التي لا تمايز فيها
ولا اختلاف . ذلك لأن وجود عدد من الكيفيات المختلفة مثل : الخير ، والحكمة ، والقدرة ،
والمعرفة ، تتعارض مع الغياب الشامل للوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف . وكذلك لا يمكن
للشخصية أن تتبع إلى الوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف . غير أن العبارة الصريحة التي
تقول أنَّ الله بلا كيفيات أو صفات ، تتطابق مع براهمان الذي لا كيف له . والسوق وردت في
عبارة إيكهارت :

" ليس للواحد كيف ولا خواص " (١)

ويمكن أن نقتبس من إيكهارت أيضاً عبارة صريحة عن اللاشخصية بالنسبة لله أو
بالأحرى للألوهية :

" إن الله في ماهيته التي لا تولد هو ماهية جوهرية بغير شخصية . الماهية التي تحلى
ذاتياً كوجود غير شخصي ... في الماهية يفقد الأب أبوته تماماً . فلم يعده ثمة أب على
الاطلاق " (٢) .

(١) مایستر ایکهارت . ترجمة ر. هـ . بلانکی نیویورک هاربر واصوانه عام ١٩٤١ - الموعظة رقم ٢١
ص ٢١١ (المولف) .

(٢) ف. فلیفر : مایستر ایکهارت ترجمة س. د. ب . ایفانز (المولف) .

يحاول سانكارا - وكذلك إيكهارت - في بعض الفقرات وليس كلها أن يتجنب التناقض بنفس الطريقة . فإيكهارت يميّز الألوهية عن الله ، تماماً كما يميّز سانكارا بين براهمان الأعلى ، وبراهمان الأدنى . فالألوهية من ناحية ، وبراهمان الأعلى من ناحية أخرى يتسمان بالجانب السلبي من المفارقة وهو : الخواء . والله من ناحية ، وبراهمان الأدنى من ناحية أخرى يتسمان بالجانب الإيجابي وهو : الملاء . وقل الشئ نفسه بالنسبة لله عند إيكهارت حتى أن الحوافن الثلاثة من المتناقضة تظهر عندهما معاً . وهما معاً يستخدمان حيلة منطقية واحدة لإنفصالات من التناقض . أما القول بأن هذه الحيلة لتعليص فلسفتهم من التناقض لم تكن فعالة ، فهو ما يمكن أن نراه عند إيكهارت بالطريقة الآتية : فعد إيكهارت أن الوحدة الساكنة التي لا تميز فيها ولا اختلاف تميز نفسها في ثلاثة أشخاص في الثالوث . غير أن هذا التصور للوحدة التي تميز نفسها وتعبر تميزاتها ، تعلق النشاط وراءها في الوحدة الساكنة . وإيكهارت يعرف ذلك جيداً في نصوص أشد عمقاً كما سنرى .

وربما رأينا أن الجانب الدينامي الساكن من المفارقة على نحو ما يظهر بوضوح في فقرة من "روز بروك" اقتبسها الآنسة اندرهيل على النحو التالي :-

"السکینة وفق ماهيتها ، والنشاط وفق طبيعته ، السکون المطلق ، والإبداع المطلق ... الأشخاص المقدسة التي تشكل إليها واحداً لا غير هي في حالة الإبداع دائماً نشطة حسب طبيعتها . أما في بساطة ماهيتها ، فإنها تشكل الألوهية ... وهكذا فإن الله من حيث هو شخص هو العمل الأزلی ، لكنه من حيث الماهية وسكنون شخصيته ، فهو الراحة الأزلية" . (١)

ولقد اقتربت الآنسة "اندرهيل" نفسها من التسليم بالتناقض الصارخ للمفارقة ، عندما كتبت تقول : "يبدو أن التوازن الذي يحتل في هذه المرحلة من الانطواء

(١) اندرهيل : "التصوف" الطبعة الثانية الغلاف عام ١٩٥٥ ص ٤٣٤ و ص ٤٣٥ (المولف) .

لا يمكن التعبير عنه إلا بالمقارنة ، فالشرط الحقيقي للسكونية عند عظماء الصوفية هو إيجابي وسلبي في آن معاً " . (١)

ويتحد موقف " إيكهارت " تماماً مع موقف " روز بروك " على نحو ما نجد في النص الآتي :-

" الله يعلم ، والألوهية لا تعمل ، فليس لديها ما تعلم ولا شيء فيها يصير ... والفرق بين الله والألوهية هو نفسه الفرق بين الفعل واللاإ فعل " . (٢)

نلاحظ في هذه الفقرات من " إيكهارت " إلى " روز بروك " تأكيداً على الجانب الديني الساكن من المفارقة بوجه خاص . ومن الواضح أن هذا الجانب الذي ينبع ربما من اللاشعور قد أثر بعمق نافذ في العقل البشري بصفة عامة ، بغض النظر عن اعتراض المتصرفون وإدراكهم المباشر له . فهو يظهر في الشعر والأدب بصفة عامة . ومن هنا فقد كتب ت . س . إليوت عن :-

" النقطة الساكنة للعالم المتحول " . (٣)

ليس ثمة إشارة خاصة هنا لأى تصور ديني أو صوفي . لكن الإشارة واضحة هنا للمعنى الباطن للمحور الساكن للكوكب دوار . فعلى الرغم من أن عالم الحس - كما يقول أفلاطون - عبارة عن تدفق دائم فإن قلب الأشياء مع ذلك ساكن وصامت . وفي سياق ديني أكثر وضوحاً نجد هذه الترنيمة :-

" أية قرة ، وأية دعامة ، تستند إليها كل الخلية ،
وتظل دائماً أبداً ثابتة لا تعرف التغير " [التشديد من عندي]

وحتى العبارة الشائعة التي تقول أنَّ الله " لا يمكن أن يتغير " رغم أنها غامضة ويمكن

١) المرجع السابق ص ٣٢٢ (المؤلف) .

٢) بلاكتي (المترجم مرجع سابق ، الموعظة رقم ٢٧ ص ٢٢٦ (المؤلف) .

٣) ت . س . إليوت " الأركان الأربع " نيويورك ، شركة هارركوت عام ١٩٤٢ (المؤلف) .

تؤدي لها بطرق شتى ، فهى ، تتبع ، فيما يلي ، من الوعى الصوفى الباطنى للجنس البشرى لتوكيد أن الله ساكن ولا يتحرك ، لأن التحرك يتضمن الفعل فى حين أن اللاحركة تتضمن اللافعال .

وطالما أن المتصوفة هم أيضاً موجودات تحرركها ، قدراتها العقلية والمنطقية ، ومادام هناك ، بالقطع ، توتر وصراع بين النصف المنطقي والنصف الصوفى من الروح البشرى ، وهى المضامين الفلسفية التى سوف نناقشها فى فصل قادم ، فلا ينبغى أن نعجب عندما يظهر الصوفية قدرأ من التأرجح ، وميلا إلى التذبذب بين العناصر المتعارضة فى شخصياتهم ، وخصوصاً فى الغرب . إنَّ رجلاً مثل " سوزوكى " لا يتردد فى الحديث عن المفارقة المطلقة ، وعن التناقض المنطقي الصارخ . وهو لا يتردد فى الحديث عن " الخواء - الملاء " وعن " حالة الفراغ المطلق الذى هو ملء مطلق " . ولا يحصل مؤلفو " الأوينشاد " من الحديث عن " الذات الكلية " التى تحرك ولا تتحرك . وتصير البوذية بصفة خاصة - حتى بغض النظر عن بوذية زن - على الحديث عن المفارقة المطلقة وهو ما سوف نشير إليه فى شيء من التفصيل فيما بعد . ويبدو لي أن هذا الفرق بين الشرق والغرب ، يرجع إلى أن التصوف فى الشرق وائق من نفسه ، وهو أكثر عماً ، وأكثر شمولاً ، من التصوف غير الناضج ، الذى يتلمس طريقه ، حتى عند عظماء المتصوفة فى الغرب . فالتصوف فى أوروبا هو تصوف هواة إذا ما قورن بالتصوف فى آسيا .

وت نتيجة هذا الوضع فإننا نجد أن شخصيات المتصوفة فى أوروبا تنقسم بين قدراتهم المنطقية وتصوفهم ، لأنهم بوصفهم متصوفة يتحدثون عن المفارقات ، التى إن لم تتعارض مع العناصر المنطقية فهى يستحيل حلها . لكن بما أنهم يتحركون أيضاً عن طريق المنطق ، فإنهم يحاولون إزالة مفارقاتهم ، وتقديم حلول منطقية لها . كما هى الحال عندما وصف إيكهارت الألوهية باللافعل ، ووصف الله بالفعل . وعندما يطغى جانب التصوف عندهم فى حالات نادرة ، فإنهم يتحدثون مثل " سوزوكى " . لكن عندما تطغى القدرة العقلية - كما هي الحال فى معظم الوقت - فإنهم يستخدمون المبررات والحيل المنطقية لكي يتحببوا التناقض .

ومن ثم فإن من الطبيعي أن نستشهد بمتصوفة أوروبا في العابرين معاً . وأن يكون من الممكن تأويلهم بطرق متضادة . والسؤال هو : أيهما هو التأويل الحق .. ؟ أقول أن التعرية الصوفية تتضمن بالفعل خرقاً لقوانين المنطق ، أم نقول أن الناقصات هي مجرد مظاهر فحسب أو أنها مسألة تناقض في الألفاظ ، وليس في معناها الحقيقي ، وأنه يمكن باستمرار إزالتها بحيلة منطقية ، كالتمييز ، مثلاً ، بين المعانى المختلفة للألفاظ ؟ . لاشك أن كثيراً من القراء سوف يفضلون الحل الأخير . وجميع أولئك الذين يفضلون هذا الحل ، هم من أصحاب العقول التي يسيطر عليها ما لا بد أن أسميه تقاهة الحس المشترك . جميع أولئك الذين يفضلونه هم من ليس لهم شعور أصيل نحو التصوف ، وأولئك الذين غيرت العقلية العلمية من شخصياتهم بأسرها ، حتى أنها دهشت تحت أقدامها الشعور أو الميل نحو التصوف . لكن ذلك ، في تقديري هو التأويل السطحي . ففي رأيي أن التعرية الصوفية تحاوز حلود الفهم المنطقي . وهي لا تفعل ذلك في الظاهر فحسب . وسوف تتابع الشرق في هذه المسألة ، وليس الغرب . لأن المتتصوف الشرقي عموماً (١) ، يتحدث بصوت واحد فقط ، في حين أن المتتصوف الغربي يتحدث بصوت مزدوج .

صحيح أنه حتى إيكهارت الذي يشبه تصوفه التصوف الهندي أكثر مما يفعل أي أوروبي آخر ، كثيراً ما يسوء عنده العاجب المنطقي في الاصرار المتواصل على التفرقة بين الله والألوهية . غير أنه يبدو لي أن متصوفة المسيحية فسي أقوالهم العميقة يتجاوزون ميلهم نحو التأرجح ويمسكون بشحاعة أكثر بما تتطوى تجاربهم من مفارقات أساسية . ومن ثم فبعا لما يقوله "رودلف أوتو" فإن "إيكهارت" يقيم هوية مرکزية بين السكون والحركة داخل الألوهية ذاتها . فالسكون الأزلی للألوهية هو أيضاً عجلة تدور من تلقاء ذاتها " (٢) .

(١) لا ينبغي أن نبالغ في أمر الاختلاف بين العابرين في الشرق والغرب ، لأن التوتر بين العاجب الصوفي والمنطقي هو توتر إنساني عموماً وليس غريباً فحسب ، ومن ثم فإن الاختلاف هو اختلاف في الدرجة والتأكيد فحسب . ففي إسْتِطاعتنا ، مثلاً ، ان نتبين سانكارا كرجل يحاول ، مثل إيكهارت ، أن يقدم تأويلات منطقية للمفارقات (المولف) .

(٢) بلاتكي (مترجم) مرجع سابق ، شذرة ٣٩ ، ص ٢٤٧ (المولف) .

وسوف نقتبس من إيكهارت العبارت الآتية :-

" هذا الأساس الإلهي هو سكون موحد لا يمكن في ذاته أن يتحرك . ومع ذلك فإن جميع الأشياء بفضل هذا السكون تتحرك وتهب الحياة " . [شنرة ٣٩] ولو أننا انتقلنا الآن إلى الشرق مرة أخرى ، لوجدنا أن المتصرف الهندوسي المعاصر " سرای أوروبندو " يؤكد أن :-

" أولئك الذين نالوا السلام بداخلهم في استطاعتهم ، دائمًا ، أن يدركوا الإشارة الأبدى للطاقة التي تعمل في الكون وهو يبيع من الصمت (١) .

ويبدو لي أن هذه العبارة تشبه تعبير التجربة الحالصة التي لم تقول - ومن الواضح أنها تجربة " أوروبندو " نفسه على الرغم من أنه لم يستخدم ضمير المتكلم ، ذلك لأن التعبير المستخدم هو " يدرك " وليس " يفكّر " . " والتمسك بالنظرية التي تقول " ، و " بالسلام " ، و " الصمت " يمثلان بالطبع الجانب السلبي من المفارقة وهم مجاز للسكون وانعدام الفعل . غير أن " الطاقة التي تعمل في العالم " لم تدرك على أنها موجودة في شيء متميّز عن الصمت ، بل على أنها كامنة فيه ، وتتبع منه . وهو نفس المعنى الذي يتحدث عنه " إيكهارت " عندما ذكر " سكون الألوهية على نحو أزلّى الذي هو أيضاً العجلة التي تدور حول نفسها " . وهو كذلك نفس المعنى الذي ذكره " لاو - تسو " عندما تحدث عن " الوعاء الفارغ الذي تنهل منه " وهذه الصور الثلاث : طاقة الكون التي تتبع من الصمت ، والعجلة التي تدور حول نفسها ، والوعاء الفارغ الذي هو رغم ذلك المتبوع الذي لا ينضب لمجرى الماء ، هذه الصور ليست سوى ثلاثة أنواع من المجاز لشيء واحد هو التمايز الذاتي لوحدة لا تمايز فيها ولا اختلاف التي هي خلق العالم . وليست هذه مجرد نظرية ميتافيزيقية . وإنما هي شيء يمر هواء الرجال بتجربته على نحو مباشر . فاللاتمايز

(١) سرای أوروبندو : الحياة الإلهية " نيويورك عام ١٩٤٩ ص ٢٨ - وقد توفي أوروبندو عام ١٩٥٠ (المؤلف) .

واللاؤفل هو فعل نشط لدرجة أنه يحدث تمييزاته الخاصة من داخل ذاته . ويوضح ذلك على نحو أكثر ظهورا الفقرة الآتية من سوزوكي :

" ليس من طبيعة البراحنا (الحلس الصوفي) أن يظل في حالة سونياتا (الحلس الصوفي) أن يظل في حالة سونياتا (خواء) بلا حركة على نحو مطلق . فهو يتطلب من ذاته أن يمايز نفسه على نحو لا حدّ له . وهو يرغب في الوقت ذاته أن يظل داخل نفسه . وهذا هو السبب الذي يجعلنا نقول أن الخواء هو مستودع إمكانات لا متناهية ، فهو ليس حالة فراغ محض . إنه يمايز نفسه ومع ذلك يبقى في داخل ذاته بلا تمييز وهكذا يستمر على هذا النحو بطريقة أزلية في عمل التعلق .. وفي استطاعتنا أن نقول عنه أنه التعلق من العدم . ولا ينبغي أن يُفهم الخواء على نحو سكوني أو دينامي ، بل الأفضل أن تصور أنه سكوني ودينامي في وقت واحد " (١) ، (التشديد على الكلمات من عندي) .

ولا يمكن أن يكون هناك شك أين يقف كاتب هذه الفقرة أنه يقف إلى جانب المفارقة المطلقة على نحو لا يسمع بأى تلاعب منطقى أو لفظى للتخلص مما ينطوى عليه من تناقضات داخلية .

لو أنها خلفنا وراءنا الآن التساؤل عما إذا كانت المفارقة تتوول على أنها المطلقة أو عما إذا كانت تنطوى على تناقض داخلى أو لفظى وظاهري فحسب - وهو تساؤل أجبت عنه ، حتى الآن ، قدر استطاعتي - لكان في استطاعتنا أن ننتقل إلى عرضنا الذى لم ينته عن مفارقة : الخواء - الملاء بما هي كذلك وظاهرها في الثقافات المختلفة . لأننا قمنا بدراسة الهندوسية ، والبوذية والمسيحية . لكننا لم نفعل ذلك حتى الآن بالنسبة للإسلام واليهودية . فهل تظهر المفارقة نفسها في هاتين الديانتين ؟ ليس في استطاعتي أن أقدم نماذج لها بين صوفية المسلمين . وقد يرجع ذلك إلى الحدود الضيقية لمعرفتي بالتصوف الإسلامي . وربما كان في استطاعة الباحث المتخصص في الدراسات الإسلامية تقديم مثل هذه النماذج . ومن

(١) شارلز أ. مور (محرر) مقالات في فلسفة الشرق والغرب " مطبعة جامعة هارواي عام ١٩٥١ ص ٤٥ (المؤلف) .

ناحية أخرى فقد يكون إنطباعي صحيحاً وهو أن مفهوم العواء - الملاء لا يوجد عندهم . وربما يرجع ذلك إلى التأكيد المفرط على شخصية الله القوية الدينامية في ديانة كبت الترعة الصوفية نحو الجانب السكوني اللاشخصى حتى بين المتصوفة أنفسهم .

وطالما أنه يوجد في اليهودية نفس التأكيد الموجود في الإسلام ، وطالما أن العنصر الصوفى ، في اليهودية ، يتضاعل إلى أقصى حد ، فإن المرء قد يتوقع أن لا يوجد هنا أيضاً أي شواهد على مفهوم العواء - الملاء ، وإنْ كان لا يوجد ، في الواقع ، الكثير منها . ومع ذلك فإن نظرية آن - سوف En-Sof تبدو مشابهة من زوايا كثيرة لعبارات "إيكهارت" و "روز بروك" ، ويعتقد شوليم أن هناك تميزاً بين الله على نحو ما هو عليه في ذاته وبين "آن - سوف" المعهول غير الشخص ، وبين الله المشخص في التوراة الذي هو الله في حالة التعلق . ف "آن - سوف" يسمى أيضاً "الله المتعنى" وهو الذي يشير إليه تعبير القبلانية بقوله في "أعمق ذاته يوجد العدم" (١) . وفضلاً عن ذلك فإن "آن - سوف" الذي هو اللامتهانى - لا صفات له ولا كيفيات . ذلك لأن الصفات الإلهية تتسمى إلى الله في حالة التعلق . إنها تتسمى إلى "عوالم النور التي تتحلى فيها طبيعة" آن - سوف "المظلمة" (٢) . الواقع أن هذه المفاهيم تتحد في النهاية مع اللامهور الصوفى عند "إيكهارت" و "روز بروك" إذا ما تغاضينا عن خلفية التسلية التي عبر بها صوفية المسيحية عن أنفسهم .

سادساً : كلمة "الله" :

تؤدى التجربة الصوفية الانطروائية ، لا محالة ، كما رأينا إلى تصور الذات الكلية ، أو الوحدة المطلقة ، أو الواحد ، وهو من وجهة نظرنا تأويل صحيح . علينا الآن أن نتساءل عما إذا كانت الذات الكلية يمكن أن تتحدد على نحو سليم مع الله . إن الصوفية المولهة الذين

(١) شوليم : مرجع سابق المحاضرة رقم ١ فقرة ٤ (المولف) .

(٢) المرجع نفسه ، المحاضرة رقم ٦ فقرة رقم ٢ (المولف) .

بلغوا تجربة وحدة الالتمايز ، وابنائـ فردياتهم من تلك الوحدة ، يقفرون بلا أدنى ضحـة إلى التـي تقول أـنـهم مروا بـتجـربـة "الـاتـحادـ بالـله" . وـنـحنـ لاـنـناـقـشـ هـنـاـ اـسـتـعـدـامـ كـلـمـةـ "الـاتـحادـ" ، إـذـ يـلـوـ مـنـ الـأـهـمـيـةـ أـكـثـرـ مـنـ ذـلـكـ أـنـ تـسـاءـلـ : عـماـ إـذـاـ كـانـ كـلـمـةـ "الـلهـ"ـ كـلـمـةـ الـاتـحادـ" . وـرـبـماـ كـانـ السـؤـالـ ، بـعـنـىـ ماـ ، مـجـرـدـ سـوـالـ لـفـظـيـ . وـمـعـ ذـلـكـ فـمـطـلـوبـ هـنـاـ ، مـنـاسـبـةـ . وـرـبـماـ كـانـ السـؤـالـ ، بـعـنـىـ ماـ ، مـجـرـدـ سـوـالـ لـفـظـيـ . وـمـعـ ذـلـكـ فـمـطـلـوبـ هـنـاـ ، بـالـتـأـكـيدـ ، قـدـرـ كـبـيرـ مـنـ الـحـذـرـ وـالـحـرـصـ . فـمـنـ السـهـلـ جـداـ ، عـنـدـ هـذـهـ النـقـطـةـ ، طـالـمـاـ أـنـاـ وـافـقـنـاـ عـلـىـ تـصـورـ الذـاتـ الـكـلـيـةـ الـكـوـنـيـةـ - أـنـ يـسـمـعـ المـرـءـ لـنـفـسـهـ أـنـ يـجـرـفـهـ تـيـارـ التـأـكـيدـ وـالـيـقـيـنـ ، رـبـماـ بـتـأـثـيرـ الـعـاطـفـةـ ، إـلـىـ التـسـلـيمـ التـامـ بـالـتـصـورـاتـ الـدـينـيـةـ أـوـ الـلـاهـوتـيـةـ الـمـأـلـوـفـةـ .

ينبغـىـ عـلـىـ الـمـرـءـ أـنـ يـمـيـزـ بـيـنـ الـمـعـنـىـ الشـعـبـىـ الـمـأـلـوـفـ لـكـلـمـةـ "الـلـهـ"ـ وـالـمـعـانـىـ الـأـكـثـرـ تـحـضـرـاـ التـىـ قـدـمـهـاـ الـفـلـاسـفـةـ وـالـلـاهـوتـيـوـنـ لـهـذـهـ الـكـلـمـةـ . فـالـلـهـ عـنـدـ بـرـوـفـسـورـ "بـرـودـ"ـ ، شـخـصـ بـالـمـعـنـىـ الشـعـبـىـ الشـائـعـ ، وـهـوـ يـعـتـقـدـ أـنـ الشـخـصـ عـبـارـةـ عـنـ كـائـنـ لـابـدـ أـنـ يـفـكـرـ ، وـيـشـعـرـ ، وـيـرـيدـ ، وـمـثـلـ هـذـهـ الـحـالـاتـ الـشـعـورـيـةـ لـابـدـ ، بـمـقـدـارـ مـاـ تـكـوـنـ مـتـائـيـةـ ، أـنـ تـمـتـلـكـ الـوـحدـةـ الـتـىـ تـدـلـ عـلـىـ أـنـهـاـ حـالـاتـ لـذـهنـ مـفـرـدـ . وـبـمـقـدـارـ مـاـ تـوـالـىـ فـإـنـهـاـ لـابـدـ أـنـ تـمـتـلـكـ الـهـوـيـةـ الـشـخـصـيـةـ . وـرـبـماـ قـلـنـاـ أـنـ بـرـوـفـسـورـ "بـرـودـ"ـ يـعـرـفـ الشـخـصـ بـالـمـعـنـىـ الـذـىـ يـكـوـنـ عـلـيـهـ خـالـدـ ، وـزـيـدـ ، وـعـمـرـوـ أـشـخـاصـاـ . وـلـاشـكـ أـنـ ذـلـكـ شـئـ يـشـبـهـ مـاـ يـتـضـمـنـهـ التـصـورـ الشـعـبـىـ عـنـ اللـهـ . لـقـدـ قـيلـ أـنـ "تـنسـونـ"ـ ذـهـبـ إـلـىـ أـنـ الـفـكـرـةـ الشـعـبـيـةـ عـنـ اللـهـ ، هـىـ فـكـرـةـ الـكـاهـنـ الـلـامـتـاهـيـ . وـمـنـ الـوـاضـعـ أـنـ اللـهـ عـنـدـ هـذـهـ الـوـجـهـةـ مـنـ النـظـرـ مـوـجـودـ زـمـانـيـ . فـعـلـىـ الرـغـمـ مـنـ أـنـهـ ، كـمـاـ يـقـالـ ، لـاـ يـمـكـنـ أـنـ يـتـغـيـرـ ، فـإـنـهـ غـاضـبـ الـيـوـمـ عـلـيـنـاـ ، مـسـرـوـرـ مـنـاـ غـدـاـ . وـلـدـيـهـ فـيـ أـوـقـاتـ مـخـتـلـفـةـ أـفـكـارـ مـخـتـلـفـةـ . وـهـوـ يـضـعـ خـطـطاـ لـعـلـقـ الـكـوـنـ تـامـاـ بـنـفـسـ الـمـعـنـىـ الـذـىـ يـضـعـ بـهـ الـمـوـجـودـ الـبـشـرـىـ خـطـطاـ لـبـنـاءـ مـنـزـلـ ، فـيـمـاـ عـدـاـ أـنـ اللـهـ لـاـ يـحـتـاجـ إـلـىـ مـوـادـ لـيـعـمـلـ بـهـاـ فـهـوـ يـعـلـقـ الـكـوـنـ مـنـ عـدـمـ (1)ـ . وـلـاـ يـمـكـنـ بـالـقـطـعـ أـنـ تـمـتـدـ الذـاتـ الـكـلـيـةـ مـعـ اللـهـ بـأـيـ مـعـنـىـ مـنـ هـذـهـ الـمـعـانـىـ . لـأـنـ

1) الواقع أـنـ ذـلـكـ تـصـورـ بـشـرـىـ مـحـضـ ، فـالـفـعـلـ الـالـهـىـ لـلـعـلـقـ لـاـ يـعـتـاجـ إـلـىـ زـمـانـ ، لأنـ اللـهـ خـالـقـ الـزـمـانـ ، وإنـاـ الـفـهـمـ الـأـعـقـلـ لـلـعـلـقـ هوـ الـأـمـرـ الـالـهـىـ "كـنـ فـيـكـونـ"ـ - رـاجـعـ فـيـ ذـلـكـ مـقـالـ "الـزـمـانـ فـيـ الـقـرـآنـ"ـ ، وـ"الـزـمـانـ وـالـأـزـلـ"ـ .. العـغـ فـيـ كـاتـبـاـ "أـفـكـارـ ... وـمـوـاقـفـ"ـ اـصـلـرـتـهـ مـكـبـةـ مـدـبـولـىـ بـالـقـاهـرـةـ عـامـ 1996ـ (ـالـمـتـرـجـمـ)ـ .

الذات الفردية منفصلة عن النوات الأخرى بنفس الطريقة التي ينفصل بها زيد ، وعوالد ، وعمرو بعضهم عن بعض وهو ما لا تكتمل الذات الكلية على وجه التحديد . لقد اتبعت منها جميع النوات الفردية ، فهي تميز نفسها في الأفراد ، لكنها هي نفسها لا تميز ، كما أنها أزلية ، بمعنى أنها بغير زمان ، ولا يمكن تصورها على أنها حالات متابعة من الشعور . فضلا عن أن الواحد هو اللامتناهى ، في حين أن الشخص ، من حيث أنه شخص منفصل عن غيره ، هو بالضرورة متناه ، حتى على الرغم من أن صفة "اللامتناهى" تلحق به في العرف الشائع .

وعلى ذلك فإن الاعتراض الرئيسي على التوحيد بين الذات الكلية وبين الله هو أن مثل هذا التوحيد ، ربما ظن أنه يشجع أو يوافق على التصورات الفحة عن الله التي أشرنا إليها الآن تواً . ولو كان في استطاعتنا أن نتعجب بذلك ، لأمكن إزالة الصعوبة الرئيسة في استخدام الكلمة . لكن سيظل السؤال قائماً بما إذا كانت الكلمة مناسبة حتى في استخدام الفلاسفة أو اللاهوتيين لها . ويبدو أنه لا جلوى من الدخول في مثل هذا البحث ؛ لأن آراء اللاهوتيين وال فلاسفة متعددة ، ويختلف بعضها عن بعض على نحو يجعل من غير الممكن مناقشتها كلها هنا . ومن ثم فإن علينا أن تُحسّم المسألة ، وسوف أناقش فحسب ما إذا كانت الذات الكلية - على نحو ما نقاشناها في القسم السابق ، تمتلك الخصائص أو الصفات التي تبدو لي الحد الأدنى من الخصائص التي تعرف أنها عامة وكلية وضرورية إذا ما استخدمنا كلمة "الله" بطريقة مناسبة . وربما كان مثل هذا العمل يتضمن عنصر التعسف في اختيار مثل هذه الصفات . وهذا أمر لا نستطيع تحجبه :-

أولا : يبدو أنه من الضروري أن يكون الله موجوداً حياً ، واعياً وليس شيئاً حاماً ميتاً لا حياة فيه ولا وعي له مثل كتلة من العشب . لكن ليس من الضروري أن يكون شخصاً منفصلاً . وطالما أن الذات الكلية هي الوعي الحالص ، فيبدو لي ، من هذه الزاوية أنه ليس من غير المناسب أن نطلق عليها اسم الله .

ثانيا : لابد أن يكون الله هو الغاية التي يسعى إليها كل طموح روحي ، إذ عنده يتحقق الحالص الكامل والسعادة النهاية . والدليل هو أن الاتحاد الصوفى مع الذات

الكلية ، بالنسبة لمن يلتفوا مثل هذا الاتحاد ، هو الغبطة المطلقة والسلام الكامل الذي يحاوز كل فهم - وذلك وصف سليم له .

ثالثاً : لا بد أن يكون لله عاصية إشارة الشعور بال المقدس وبالقدسي ، وهذا هو بالضبط العط الفاصل بين ماهو ديني وماهو دنيوي ولا أحد يستطيع أن شك في أن الاتحاد الصوفي بالواحد له هذه العاصية .

رابعاً : لا بد أن نعتقد أن الله هو المصدر النهائي لجميع القيم وكل خير . ونحن لم نناقش حتى الآن العلاقة بين التصور وأحكام القيمة في ميدان الأخلاق وفي غيره من الميادين . فسوف نرجح ذلك إلى فصل قادم . إذ ترجم الصوفية أن جميع القيم تنبع ، في الواقع ، مع تجربتهم . وعلى أية حال ليس في كل ماقلناه حتى الآن عن الذات الكلية ما يتناقض مع هذا الرعم ، وذلك بالطبع يثير ما يسمى بمشكلة الشر ، لكن لما كانت هذه المشكلة تثيرها أية نظرية عن طبيعة الله ، فإنها لا تمثل اعتراضًا عاصيًّا ضد التوحيد بين الذات الكلية والله .

خامساً : هناك عاصية ضرورية لله هي أن نقول عنه أنه مصدر العالم . وأن جميع الأشياء قد صدرت عنه ، وتلك عاصية الله بوصفه خالقاً . وربما كانت أكثر الصفات أساسية بالنسبة للألوهية . ومن ثم فهي تشكل بالنسبة لنا النقطة الحرجة في هذا البحث ، ذلك لأننا لا نستطيع أن نطلق الموجود الحى الواقعى الذى هو غاية كل طروح روحي ، والذى هو قدسى ومقدس ، والذى هو مصدر كل خير - أقول إننا لا نستطيع أن نطلق على هذا الموجود اسم الله ، مالم تتصوره أيضًا خالقاً للعالم .

ولا يدور السؤال ، بالطبع حول ما إذا كانت الصوفية (في الشرق أو في الغرب) يعتقدون أن الوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف والتي يسرعون بتجربتها هي العالق ، لأن ذلك أمر لا شك فيه . فالواقعة الممحض التي تقول إن متصوفة المسيحية يطلقون على هذه الوحدة اسم "الله" تشهد بإيمانهم بالعقل والإبداع ، مادام ذلك متضمنا في معنى

الكلمة . وهم كثيراً ما يستعملون ، صراحة ، كلمة " العالق " كما مروا بتجربته . لكن من الممكن ، منطقياً ، أن يكون ذلك مجرد نظرية عقلية تقوم على نوع ما من العملية الاستدلالية ولا تضرب بحذورها في التجربة الصوفية على الإطلاق . ومن ثم فإن المشكلة الحقيقة تدور حول ما إذا كان الإيمان هو وصف حقيقي أو أصيل للتجربة الصوفية . والسؤال عما " إذا كان ما مروا بتجربته هو العالق " يعني " ما إذا كانوا قد مروا بإبداعه " . ؟

والجواب إنما يوجد في فقرات مثل تلك الفقرات التي اقتبسناها من قبل من " سوزوكى " و " أوروبينو " ، و " إيكهارت " ، و " لاو - تسو " ، والتي تقول إن الوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف إنما تدرك على أنها تمايز في ذاتها . صحيح أن كلمة " تدرك " التي تعنى بصراحة التجربة المباشرة كشيء متميز عن النظرية العقلية ، لا تستخدم إلا في النص الذي اقتبسناه من أوروبينو . غير أن الشعور في الفقرات الثلاث الأخرى يعطي إحساساً قوياً أنها تدريبات لتجارب شخصية .

الذات الكلية هي ، إذن ، العالق : ويعتمد إبداعه على تمايزه الذاتي ، فاللامتماز يمايز ذاته . والتمايز ، والاقسام ، والتحقق الفعلى ، ليست أشياء تأتيه من الخارج . وإنما هي أفعاله الخاصة نفسها . وهذه الأفعال ليست زمانية ، وإنما هي بلا زمان ، إنها فعل أزلٍ ، أو نشاط أبدٍ . وهي بما هي كذلك ليست عملية تغير ، طالما أن التغير يعني الانتقال الزمني من حالة إلى حالة أخرى . وإن قوله لنا أن الفعل اللازمانى الذي ليس تغيراً هو تعبير متناقض ، فليس في استطاعتنا إلا أن نقول أنها تتوقع المفارقة هنا . وفي استطاعتنا أن نذكر القاريء أن " ن . م " مر^١ بتجربة رؤية شئ أمامه " يحلق بلا حركة " وهو ما يمكن أن نصفه بأنه بغير شك ، فعل بغير زمان . (١) ومن

١) انظر فيما سبق القسم الخامس من الفصل الثاني (المؤلف) .

المعقول أن نزعم أن هذه التجربة تظهرنا على أن الفكرة ليست مجرد نتيجة لحدل عقيم من الالاهوتين .

في استطاعتنا اذن أن نقول أن الذات الكلية أو الواحد ، تحمل صفة العالق للعالم ، وهي صفة مطلوبة إذا كان من المناسب أن نطلق عليها اسم الله . كما أنها تحمل أيضاً الصفات الأربع المطلوبة الأخرى كما سبق أن رأينا . وبالتالي نستطيع أن نطلق عليها اسم الله دون أى إساءة في استعمال اللغة .

ومع ذلك ففي استطاعتنا أن نقول الشئ الكبير من تحجب استخدام الكلمة كلما أمكن ذلك ، وأن نستخدم بدلاً منها عبارات مثل الواحد ، والذات الكلية ، ... الخ . وحين يفعل المرء ذلك فإنه يتحجب التداعيات الغرافية والفحجه التي لابد أن تلحق باستخدام كلمة الله . ولاشك أن هذا هو السبب في أن الكتاب المحدثين الذين وصفوا تجاريهم الصوفية من أمثال "تنسون" و "كويستلر" و "سيمونز" تحببها . واستخدموا لغة محابدة من الناحية الالاهوتية . ومع ذلك فسوف تكون مجرد حلقة لو أنها رضينا استخدامها عندما تلوح الفرصة المناسبة لذلك ، كما هي الحال ، مثلاً ، عندما يناقش المرء بصفة خاصة تجارب المتصرفة أو نظرياتهم في الديانات المولهة الثلاث . إذ من الطبيعي أن نميل إلى استخدام مفرداتهم اللغوية ، ففي أمثل هذه الحالات سيكون أمراً مصطنعاً جداً أن لا نفعل ذلك . وسوف أحاول تنظيم ما أقوم به على ضوء هذه الاعتبارات . على الرغم من أنه يصعب أن تتحقق حالة من الاتساق الكامل .

لا بد لنا ، بالطبع ، أن نذكر أن نفس الأسئلة تثار حول العبارات التي تقال عن الله ، كما سبق أن رأينا أنها تثار حول العبارات التي تقال عن الذات الكلية . وعليها أن نسأل في كل حالة عن وضع أمثل هذه التأكيدات . ولما كانت الذات الكلية لا هي موضوعية ولا هي ذاتية ، فإنها ليست هي الله . وإذا ما قلنا أن "هناك ذاتاً كليلة" أو أن "هناك إليها" ، فإن

عليها أن نسأل عن معنى الكلمة "هناك" طالما أنها لا تعني الكلمة "يوجد". ويعود بما ذلك إلى مشكلة الوضع التي لمسناها بايجاز في الأقسام السابقة.

سابعاً : نظرية الوجود الحالص ذاته :

لو أن البحث قادنا إلى الظن بأن التجربة الصوفية موضوعية ، فلا بد أن يكون لنا الحق في هذه الحالة أن نقول أن العبارات التي تدور حول الذات الكلية عبارات "صادقة" ، وأن الذات الكلية "موجودة". أما لو أننا انتهينا إلى أن التجربة الصوفية ذاتية ، فسوف يكون لنا الحق في هذه الحالة أن نقول أن العبارات التي تدور حول الذات الكلية هي عبارات "كاذبة" ، وأن الذات الكلية "غير موجودة". لكن طالما أننا انتهينا إلى أن الذات الكلية لا هي موجودة ، ولا هي موضوعية ولا هي ذاتية ، فإن علينا أن نقول أن الذات الكلية لا هي موجودة ، ولا هي غير موجودة . وأن العبارات التي تقال عنها لا هي صادقة ولا هي كاذبة . ومالم يمكن لدينا الاستعداد لقبول الإجابة الزائفية التي قال بها الوضعيون الأول والثانية قول أن أمثال هذه العبارات لاهي صادقة ولا كاذبة وإنما هي لا معنى لها . فضلاً عن أنها عبارات ميتافيزيقية ، فإن علينا أن نحاول البحث عن منظور جديد .

وسوف أناقش في هذا القسم - وفي القسم التالي - حللين للمشكلة أو صسى بهما الأسلاف ويمكن أن نسميهما على التوالي : "نظرية الوجود ذاته" و "نظرية الحقيقة الشعرية". ولا يمكن ، في رأى ، قبول أي منهما . لكنهما معاً كانتا مؤثرتين إلى حد أننا لانستطيع أن نتجاهلهما . لقد أدركت نظرية الوجود الحالص ذاته ، على النحو صحيح ، أن الحقيقة التي تقول أن الموجود الأول لا يمكن أن يوجد ، بالمعنى الذي نقول فيه أن البقرة موجودة ، فهو ليس موجوداً جزئياً ، أو شيئاً بين أشياء أخرى ، وبعبارة أخرى أنه ليس موضوعياً . كما أنها تصر ، في الوقت ذاته ، وهى على حق في ذلك ، أنه لا يمكن إزاحتة كما لو كان خيالاً ، أو خرافاً أو وهما أو قصة خيالية . وبعبارة أخرى أنه ليس ذاتياً . ومن ثم فهي تذهب إلى أن الله ، رغم أنه ليس موجوداً جزئياً ، فإنه الوجود الحالص ذاته . والوجود

في ذاته ، كالبياض في ذاته ، كالمثال عند أفلاطون أو الصورة عند أرسطو هو كلى . وكما أن البياض هو العنصر المشترك بين جميع الأشياء البيضاء ، فكذلك الوجود هو العنصر المشترك بين جميع الموجودات . ويمكن فهم كلها بطريقة أفلاطون على أنه موجود في العقل الإلهي قبل الأشياء *Ante Rem* . أو بطريقة أرسطو على أنه " وجود طبيعي في الأشياء *In Re*" وفي ظني أن ذلك لا أهمية له ، فلا فرق بين الاثنين ، رغم أن أولئك الذين يوكلون هذه النظرية يفضلون ، عادة ، فيما يليه ، طريقة أرسطو .

وهذه النظرية ، في اعتقادى ، ينبغي رفضها بحسم . ويمكن أن تشير الاعتراض الذى يقول أن نظرية الكليات بأسرها ، بأى معنى غير أنها تصورات ذاتية ، عرضة للنقاش والعدل ، طالما أن الواقع التجريبية التى تسعى إلى تفسيرها يمكن شرحها كذلك عن طريق نظرية المتشابهات (١) . وفي استطاعتنا ، من أجل البرهان الذى نسعى لعرضه أن تتحدد كما لو كانت نظرية الكليات حقيقة مقبولة . وفي استطاعتنا ، إذن أن تقد نظرية الوجود العالص ذاته على النحو التالى : لاشك أن هناك أفكاراً عن البياض ، والإنسانية ، أو البشرية ، وأفكاراً عن المثلثات ، وعن ثلاثي الشكل . ذلك لأن هناك عنصراً مشتركاً في جميع الأشياء البيضاء . وعنصراً مشتركاً بين جميع البشر ، وعنصراً مشتركاً في جميع المثلثات . لكن ليس ثمة فكرة أو صورة للوجود لأنه لا يوجد شيء مشترك بين جميع الموجودات ، بل هناك فحسب موجودات جزئية ، وليس الوجود الكلى العالص .

وهذا يرادف قولنا أن الوجود ليس محمولاً بالمعنى الذى يكون فيه صفة الأبيض ، والبىرى ، والشكل الثالثى ، محمولات . وهذه الوجهة من النظر تُنسب عادة ، وبحق ، إلى كانط . غير أن " ديفيد هيوم " عرض نفس هذه الوجهة من النظر قبل كانط ، وبرهن عليها بوضوح أكثر . وينبغي أن لا ندع أنفسنا يختلط علينا الأمر من واقعه أن هيوم

(١) انظر : هـ . هـ . برایس : " التفكير والتجربة " لندن عام ١٩٥٣ الفصل الأول (المؤلف) .

استخدم كلمة "الوجود الفعلى Existence" (١) بدلاً من كلمة "الوجود الحالى Being" الذى استخدمها كانتط . لأن ديفيد هيوم فى هذا السياق يعنى بكلمة "الوجود الفعلى" ما يعني كانتط بالضبط بكلمة "الوجود العام" (٢) . ولقد ساق هيوم حجته على النحو التالى : فكرة الوجود الفعلى ... هي نفسها فكرة ما نتصور أنه موجود .. وهذه الفكرة إذا ما لحقت بفكرة أي شيء فإنها لا تضيّف إليها شيئاً . فإذا ما كان ما نتصوره ، فإننا نتصور أنه موجود . وأى فكرة شئنا تشكيلها فهي فكرة لم يوجد ما ، وأى فكرة عن موجود ما هي فكرة أردنا أن نشكلها " (٣) .

من سوء الطالع أن هيوم استخدم هنا كلمة "الوجود الفعلى" ، ولهذا فإننا سوف نعود إلى مصطلح كانتط عن الوجود العام أو الحالى ، ونتابع حجتها بهذا المصطلح . والحقيقة الهامة عند هيوم هي إذن هذه : لو أتنى تساءلت عن معلومات عن شيء لا أعرف عنه شيئاً في الوقت الحاضر وقيل لي أنَّ "الشيء أبيض" فإننى في هذه الحالة أكون قد عرفتُ شيئاً عنه لم أكن أعرفه من قبل وهو المحمول "أبيض" . وقل الشئ نفسه عن الشكل الثالثي وعن صفة البشرية . فتطبيق هذه الكلمات على شيء ما يعني تقديم معلومات عنه . لكنى لو قلتُ أنَّ "الشيء موجود" ، فإن هذه العبارة لا تقدم لي أية معلومات على الإطلاق ، مادامت لا تقول

(١) "الوجود الفعلى" هو وجود الأشياء التي تدرك إدراكاً حسياً ، في حين أن الوجود الحالى هو الوجود العقلى - راجع كتابنا "المنهج العللى عند هيجل" من المجلد الأول من المكتبة الهيجلية (الدراسات) - مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ وكذلك ترجمتنا لكتاب ستيس "فلسفة هيجل" المجلد الثانى من المكتبة الهيجلية (الدراسات) - مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ (المترجم) .

(٢) يمكن أن يحد القارئ مناقشة هيوم في كتابة "رسالة عن الطبيعة البشرية" الكتاب الأول ، الجزء الثاني فقرة رقم ٦ . التي عنوانها " حول فكرة الوجود الفعلى ، وفكرة الوجود الفعلى العارجى " (المؤلف) .

(٣) المرجع السابق (المؤلف) .

شيئاً سوى أن " الشئ هو الشئ " ، أو أن " هذا الموجود موجود " . وإذا ما نظرنا إلى قطعة مربعة من السكر ، فإننا قد نتساءل عن خصائصها ، وقد نجيب عندي أنها ، بيضاء ، صلبة ، مربعة ، حلوة ... الخ " . لكننا لا نستطيع أن نضيف خاصية أخرى هي أنها موجودة . لأن الوجود ليس خاصية متميزة عن صفة بيضاء ، وصلبة ... الخ ، يمكن أن تضاف إلى قطعة السكر .

الخطأ في افتراض أن الوجود محمول ، ومن ثم الخطأ في النظرية التي تقول أن الموجود الأول هو " الوجود الحالص ذاته " يأتي من الخلط بين الوجود العام ، والوجود الفعلى ، حيث تستخدم كلمة الوجود الفعلى بالمعنى الذي تقول فيه أن التمر موجود ، لكن القنطرس غير موجود (١) . لأنك حين تقول أن التمر موجود بهذا المعنى فإنك تقدم معلومات عنه ، وهي أنه جزء من النظام الطبيعي أو من عالم الزمان والمكان ، وأن له وجوداً موضوعياً ، في حين أن القنطرس ليس كذلك . وعلى ذلك فالوجود الفعلى ، وما ليس وجوداً فعلياً يصلح محمولات في حين أن الوجود العام لا يصلح أن يكون محمولاً . فجميع الموجودات الفعلية لها عنصر مشترك هو أن لها مكاناً وزماناً في شبكة الأشياء التي نسميها بالنظام الطبيعي .

نظرية الوجود الحالص ذاته لا تؤكد ، بالطبع ، أن الله هو الوجود الفعلى ذاته ، وإنما هو الوجود العام أو الحالص ذاته . ولا شك أن الوجود الفعلى ذاته كلى ، وأنه هو العنصر المشترك بين جميع الأشياء في النظام الطبيعي الموضوعي أي أنه عضو في ذلك النظام ، وهو مالا تملكه الأشياء المتخيلة ، والأحلام ، والهلوسات والهذيان .. الخ . والنظرية التي تناقشها لا تعنى القول بأن الله عنصر مشترك بين جميع الأشياء الطبيعية ، وأنه سيكون له معنى طالما أن الوجود الفعلى يصلح أن يكون محمولاً ، فالنظرية توحد بين الله والوجود الحالص

١) القنطرس Centaur حيوان خرافى في الأساطير اليونانية ، نصف جسده الأعلى على هيئة إنسان ، والأسفل على هيئة حصان . راجع د. امام عبد الفتاح امام " معجم ديانات وأساطير العالم " المجلد الأول ص ٢٥٣ أصدرته مكتبة مدبورى بالقاهرة . (المترجم) .

أو العام ، لكن ليس ثمة مثل هذا العنصر المشترك الذي تشارك فيه جميع الأشياء ومن هنا كانت النظرية كاذبة .

ثامناً : نظرية "الحقيقة الشعرية" :

هذه النظرية ، مثلها مثل نظرية الوجود الخالص أو العام ذاته ، قد أدركـت على نحو سليم أن الوجود الأول لا هو موضوعي ولا هو ذاتي ، أو بعبارة أخرى ، فإن العبارات التي تقال عنه لا هي صادقة ، ولا هي كاذبة بالمعنى المألوف لهاتين الكلمتين . لكنها توـكـد أن هناك معنى آخر "للحقيقة" وهذه الحقيقة يمتلكـ الشـعـرـ نـاصـيـتها - وربما صورـ أخرى من الفن - وأن الدين والتصوف يمتلكـان مثلـ هذا النوعـ منـ الحـقـيـقـةـ . ويمكنـ أنـ نـسـمـيـ الحـقـيـقـةـ بالـمعـنـىـ المـالـوـفـ باـسـمـ "الـحـقـيـقـةـ الشـعـرـيـةـ"ـ ،ـ فـمـاـ هـوـ مـعـيـارـهــ ،ـ وـمـاـ الـذـىـ يـمـيـزـهــ .ـ عـنـ الـحـقـيـقـةـ العـقـلـيـةـ ..؟ـ .ـ

يقال أحياناً أنـ الشـعـرـ ،ـ وـغـيـرـهـ منـ الـفـنـونـ ،ـ يـمـكـنـ أنـ يـعـبـرـ عـنـ "استـبـصـاراتـ"ـ وـ "حدـوسـ"ـ حـولـ طـبـيـعـةـ الـأـشـيـاءـ ،ـ فـهـلـ هـذـاـ ماـ تـعـنـيـهـ عـبـارـةـ "الـحـقـيـقـةـ الشـعـرـيـةـ"ـ ؟ـ .ـ غـيـرـ أنـ الحديثـ عنـ تـعـبـيرـاتـ لـمـثـلـ هـذـهـ الحـدـوسـ يـلـفـتـ الـانتـباـهـ إـلـىـ وـاقـعـةـ أـنـ أـذـهـانـاـ مـعـيـنـةـ ،ـ وـمـنـهـاـ عـقـولـ الشـعـراءـ ،ـ كـثـيرـاـ مـاـ تـبـدوـ وـهـىـ تـمـتـلـكـ الـقـدـرـةـ عـلـىـ إـدـرـاكـ الـحـقـيـقـةـ عـلـىـ نـحـوـ مـبـاـشـرـ وـفـورـىـ وـبـلـدـونـ تـوـسـطـ مـرـهـقـ مـنـ التـفـكـيرـ الـاسـتـدـلـالـىـ .ـ وـهـذـهـ الـقـدـرـةـ هـىـ التـىـ تـسـمـىـ عـادـةـ بالـحدـســ .ـ وـالـقـوـلـ بـأـنـاـ مـوـجـودـةـ قـوـلـ صـحـيـحـ ،ـ لـاـ عـنـدـ الشـعـراءـ فـحـسـبـ ،ـ بـلـ عـنـدـ الـعـلـمـاءـ ،ـ وـالـرـيـاضـيـنـ ،ـ وـالـفـلـاسـفـةـ الـعـظـامـ ،ـ وـعـنـدـ مـعـظـمـ الـمـوـجـودـاتـ الـبـشـرـيـةـ بـقـدـرـ ماـ .ـ وـرـبـماـ أـكـدـ ذـلـكـ وـجـودـ طـرـقـ مـخـلـفـةـ لـلـوـصـولـ إـلـىـ الـحـقـيـقـةـ (ـطـرـيقـ الـحدـسـىـ)ـ غـيـرـ تـلـكـ التـىـ يـمـارـسـهـاـ عـمـومـ الـعـلـمـاءـ وـغـيـرـهـمـ ،ـ (ـطـرـيقـ الـاسـتـدـلـالـ بـالـسـيـرـ خـطـوـةـ خـطـوـةـ)ـ لـكـنـ ذـلـكـ لـاـ عـلـاـقـةـ لـهـ إـطـلاـقاـ بـوـجـودـ أـنـوـاعـ مـتـمـيـزـةـ مـخـلـفـةـ عـنـ النـوـعـ الـعـلـمـيـ .ـ وـذـلـكـ ،ـ مـنـ ثـمـ ،ـ لـاـ أـهـمـيـةـ لـهـ بـالـنـسـبـةـ لـلـنـقـطـةـ التـىـ نـتـاـقـشـهـاـ .ـ

من المحتمل إذا كان هناك نوع خاص من الحقيقة تُسمى بالحقيقة الشعرية لابد أن تكون موجودة ، على أية حال ، في الشعر ، وهو المكان الذي سوف نبحث عنها فيه وفي ذهتنا اكتشاف معايرها ، والطريقة التي تختلف بها عن الحقيقة العقلية . ولا بد أن تكون على حنر بالنسبة لعينات الشعر التي تختلف بها عن الحقيقة العقلية . ولا بد أن تكون على حنر بالنسبة لعينات الشعر التي نختارها ونحن نحاول اكتشاف الحقيقة الشعرية منها فلا نفحص ، مثلا ، القصائد الدينية أو الصوفية وحدها . فمثلا الأبيات الآتية للشاعر شللي :

" الواحد يقى ، أما الكثير فيتغير ويزول ،
نور السماء يشع دائما ، أما ظلال الأرض فهي تنوى ،
الحياة مثل القبة الزجاجية متعددة الألوان ،
تلطخ شعاع الأزل الأبيض . "

يمكن أن يقال إنها تُعبر عن خصائص الفكرة الصوفية . وقل مثل ذلك في أبيات الشاعر " ورد زورث " التي اقتبسناها فيما سبق والتي توكلد :

" حركة الروح التي تدفع
جميع الأشياء المفكرة ، وجميع الموضوعات من كل فكر ،
وتدور حول جميع الأشياء . "

ذلك أنتا لو قلتنا أنَّ حقيقة الأفكار الدينية والصوفية هي حقيقة شعرية ، وأنَّ الحقيقة الشعرية هي من نوع الحقيقة التي تُعبر عنها القصائد الدينية والصوفية ، فسوف تكون في خطأ الواقع في دور منطقى أو حلقة مفرغة . فإذا كان هناك مثل هذه الحقيقة الشعرية فلا بد أن يمتلكها الشعر بما هو كذلك ، أعني كل أنواع الشعر - أو على الأقل كل شعر حيد ، وأصيل ، وعظيم . ومن ثم فسوف توجد في الشعر الدنيوي ، وأنا أعني به الشعر الذي لا تكون موضوعاته دينية من أي نوع . وإنما تدور قصائده حول الحياة والأحداث اليومية . فلنأخذ إذن أمثلة قليلة بطريقة عشوائية ، من فقرات مشهورة لبعض الشعراء الكبار محاولين اكتشاف أين تكمن الحقيقة الشعرية فيها .

من الواضح ، بادئ ذي بدء ، أن هناك قصائد عظيمة كثيرة تُعبر عن حفائق علمية أو فلسفية ، وأنه كان في نية مؤلفيها أن يفعلوا ذلك . لقد اقتبس " واينهد " ، مثلا ، من قصيدة *تسون* " في الذكرى " البيت الآتي :

" لقد همست قائلة أن النحوم تدور بطريقة عمباء "

ويلاحظ أن مشكلة المذهب الآلي هي التي كانت تفتتـه [يقصد *تسون*] . وهذا البيت يضع بقعة المشكلة الفلسفية كلها التي تتضمنها القصيدة . وكل جزء يدور بطريقة عمباء . ولما كان الجسم البشري يتـألف من جزيـات ، فإن هذا الجسم يدور بطريقة عمباء . ومن ثم فليست هناك مسؤولية فردية عن أفعال هذا الجسم " (١) . وبعبارة أخرى : إن ما يقرره هذا البيت هو وجهـة النظر الآلـية عن الطبيـعة . وهذا هو ما يقال أنه فتن *تسون* ، وما يحاول " واينـهد " أن يقدم له تصحيـحاً في فلسـفـته عن الكـائـنـ العـيـ . غير أن النـظرـةـ الآـلـيـةـ التي يـعـبـرـ عـنـهاـ " تسـونـ " فيـ هـذـاـ الـبـيـتـ هيـ حـقـيقـةـ عـلـمـيـةـ أوـ فـلـسـفـيـةـ ، أوـ هـىـ لـاـ حـقـيقـةـ أوـ نـصـفـ حـقـيقـةـ ، لـكـنـهاـ لـيـسـ حـقـيقـةـ شـعـرـيـةـ . فـأـيـنـ ، أوـ ماـ هـوـ النـوعـ العـاـصـ منـ " الحـقـيقـةـ الشـعـرـيـةـ " الـتـيـ لـابـدـ أـنـ تـكـوـنـ مـتـضـمـنـةـ فـيـ القـصـيـدةـ - طـبـقاـ لـوـجـهـةـ النـظـرـ التـيـ نـاقـشـهاـ - بالـإـضـافـةـ إـلـىـ الـحـقـيقـةـ الـعـقـلـيـةـ ، فـلـابـدـ أـنـ يـكـوـنـ هـنـاكـ ، فـيـمـاـ يـدـلوـ ، نـوـعـانـ مـخـتـلـفـانـ تـمـامـاـ مـنـ الـحـقـيقـةـ فـيـ نـفـسـ هـذـاـ الـبـيـتـ مـنـ الـشـعـرـ . وـمـنـ الـوـاـضـحـ يـقـيـناـ ، أـنـ مـاـ تـضـيـفـهـ الصـورـةـ الشـعـرـيـةـ إـلـىـ الـعـلـامـ الـعـارـيـةـ الـمـشـكـلـةـ الـفـلـسـفـيـةـ الـعـاـصـ بـالـمـذـهـبـ الآـلـيـ لـيـسـ نـوـعاـ آـخـرـ مـنـ الـحـقـيقـةـ ، بـلـ عـمـقاـ لـلـشـعـورـ الـبـشـرـيـ وـجـمـالـاـ مـنـ التـعـبـيرـ اللـغـرـيـ الـمـحـازـيـ .

غير أن القصيدة التي تشير مشكلة الحرية البشرية هي ، بالطبع ، حالة خاصة . فمعظم القصائد لا تتضمن إشارة فلسفية خاصة ، بل تعالج أمور الحياة اليومية ببساطة أكثر . لكنها إذا ما كانت قصائد عظيمة ، فلابد أن تحتوى كل واحدة منها على نوع خاص من الحقيقة الشعرية لو كان هناك مثل هذه الحقيقة . ومن ثم فمن الإنصاف أن نسأل من يويد هذه النظرية أين توجد ، وماهى ، هذه الحقيقة الشعرية في الأبيات التي وضعها " مارلو Marlow " على لسان " دكتور فاوست " عندما رأى شبح " هلن الطروادية " :

(١) أ. ن . واينـهد " العلم والـعـالـمـ الـحـدـيثـ " نيـوـيـورـكـ ماـكـمـلـانـ عـامـ ١٩٣٥ـ صـ ١١٣ـ (المـؤـلـفـ) .

"أهذا هو الوجه الذى من أجله انطلقت ألف سفينة ،
وأحرقت أبراج اليوم Ilium العالية .. (١) (١)

أو في أبيات كوليرidge :
"القمر السيارات ينذهب بعيداً في السماء ،
دون أن يستقر في مكان ،
وهو يسبح برقة ،
يوافقه نجم أو نجمان .."

أو في أبيات "Keats" :
"لقد اختفوا : نعم منذ عصور طويلة مضت ،
لقد تلاشى المحبان وسط العاصفة".

أو في أبيات "Rossetti" :
"كان رداًّوها متزوعاً من الحوافى حتى الأهداب ،
فلم تعد تزيينه الزهور المطرزة ،
بل وردة بيضاء هدية من السيدة مريم .
لقد بلى من الطقوس الدينية ،

أما شعرها المسدل خلف ظهرها ،
فقد كان أصفر اللون كسبيلة القمح الناضجة".

أو أبيات "Browning" :

(١) اليوم Ilium هو الاسم القديم لمدينة طروادة - راجع المجلد الثاني من "معجم ديانات وأساطير العالم" أصدرته مكتبة مدبرلى بالقاهرة عام ١٩٩٧ (المترجم).

" من لم يدر ظهره قط ، بل سار إلى الأمام متتفتح الصدر ،
لن تحطمها أبداً سحب الشك .. "

أو أبيات سوينبرن Swinburne

" حتى النهر الحزين ..
يشق طريقه بأمان إلى البحر .. "

كل مجموعة من هذه الأبيات تقرر واقعة أو حقيقة بسيطة إلى أقصى حد ، وإذا ما أردنا أن ندمر الشعر بأن نعزله عن صورته الشعرية ، عَبَرْنا عنها بكلمات ثانية عادبة باردة تماماً . فمثلاً أبيات سوينبرن تخبرنا بأنه حتى الشيوخ المتعبيين يموتون في النهاية . وتقول أبيات كيتيس أنَّ اثنين من المحبين ضاعاً وسط العاصفة . وتقول لنا أبيات كوليريدج أنَّ القمر والنجوم تسبح في السماء بغير توقف . ويتحدث روسيتي عن الفتاة التي ترتدي زياً بطريقة معينة . وتحمل هذه الواقع الباردة معلومة أو حقيقة من النوع العلمي ، وما يضيفه الشعر إليها هو لغة الواقع أو اللحن ، أو المحاز العيني الحى ، بدلاً من التعبيرات ، فتنة الحمال والعاطفة . فليس ثمة نوع جديد أو خاص من الحقيقة . إنَّ معظم الشعر (على نحو ما كان يتميَّز في الماضي عنه الآن) كان يتَّألف من أبسط وأوضع الحقائق البشرية مع العواطف التي نشأ عنها مثل حتمية الموت وكابتنه ، جمال المناظر الطبيعية ، القدرة على الحب والصدقة ، حب الوالدين والأطفال ، الأحداث المأساوية في الحياة ، وأيضاً ما فيها من ملهاة ضئيلة . ولو أننا نظرنا ، بدلاً من ذلك إلى الشعر في يومنا الراهن وما فيه من صعوبة واعتام لا حدُّ له ، مما سوف نجده هو جهد ينشد الأفكار العقلية الخفية وغير العادية ، لكنه لا ينشد الحقيقة "الشعرية" من أي نوع . وأنا أتحدى إنسان يكتشف في شعر "جون دون J. Donne" الحميَّل أي شيء سوى أفكار عقلية تصاحبها نفمة مناسبة من الشعور تتجسد في كلمات وصور بارعة .

لكن قد تكون هناك نسخة خاصة من نظرية الحقيقة الشعرية وضعها مفكرون معينون تخرجنا من هذه الصعوبات ، وتضعنا على الطريق الصحيح . ومن هنا فلنأشير إلا إلى

نختين فقط من النظرية اللتين أعرفهما بالمصادفة . الأولى هي نظرية بروفسور " فيليب ويلرايت Philip Wheelwright " التي عرضها في كتابه المجتمع "البنوع المضي" ، حيث يذهب إلى أن هناك طريقتين فحسب لاستخدام اللغة إحداهما كما يقول : " يمكن أن تسمى اللغة التعبيرية ، أو لغة الأعمق ، وهدف من أهدافي ... سيكون التمييز بين طبيعة هذه اللغة وإمكاناتها عن طبيعة وإمكانات اللغة الحرافية ، أو كما أسميتها أحياناً على سبيل الاختصار لغة الاختزال - أو لغة العلم " ثم يضيف " إن لغة الأعمق تمثل في الدين ، وفي الشعر ، وفي الأسطورة " . وهو يؤكد أن القضية المركزية في كتابه هي " أن الأقوال الدينية ، والشعرية ، والأسطورية ، في أحسن أحوالها تعني شيئاً ما ، تضفي نوعاً من الإشارة الموضوعية . رغم أنه لا الموضوعية ولا منهج الإشارة هما من نفس نوع لغة العلم " (١) ، وأنا أعتقد أن المؤلف يزعمه أن الأقوال الدينية والشعرية تحمل نوعاً من " الإشارة الموضوعية التي تختلف عن الإشارات الموضوعية للعبارات العلمية - فإنه يعرض علينا نسخة من نظرية " الحقيقة الشعرية " .

وقد يعجب المرء من عدم وجود أي خلط هنا بين مفهومين للغة ، أو طريقتين في استخدام اللغة ، يعبران معاً عن نفس الحقيقة ، وعن مفهوم نوعين مختلفين من الحقيقة . لكن قد تتفاوت عن ذلك . وقد يعجب المرء أيضاً مما إذا لم يكن من سوء الطالع أن يتحدث ويلرايت عن الأقوال الشعرية والدينية باعتبارها تشكل نوعاً خاصاً من " الإشارة الموضوعية " ، لأن ذلك يتضمن ، فيما يليه ، وجود موضوع ما ، ونوعاً ما من التطابق بينه وبين الفكرة التي تعيّر عنها . ومثل هذا التطابق هو علامة خاصة عن معلومة أو حقيقة علمية . لكن ذلك أيضاً لا أهمية له إذا كان المؤلف ينتهي إلى تقديم تفسير معقول ومترابط بما هو خاص بنوع الحقيقة الدينية والشعرية . ولقد خصص فصلاً كاملاً لهذه المشكلة قرب نهاية الكتاب جعل عنوانه " الحقيقة والحملة التعبيرية " . وما قاله في هذا الفصل يمكن أن نلخصه

(١) فيليب ويلرايت " البنوع المضي " مطبعة جامعة انديانا عام ١٩٥٤ ص ٣ و ص ٤ (المؤلف) .

على النحو التالي : العنصر التقريري في الجملة هو حقيقتها بالمعنى العلمي لهذا المصطلح . غير أن الجملة التعبيرية - رغم أنها تتضمن عنصراً تقريرياً فإنها تجاوز ذلك العنصر بــان تمزج به عناصر انتفالية وعاطفية ووعظية . " تنصهر كلها في بوتقة واحدة " (١) . وقد يكون ذلك صحيحاً لكنه يفشل تماماً في أن يفسر لنا كيف تشكل العناصر المضافة الانفعالية : "العاطفية والوعظية - وغيرها من العناصر غير التقريرية - نوعاً من الحقيقة غير التقريرية أو نوعاً من " الاشارة الموضوعية " . ومن ثم فإن ويلرايت لم يقدم - في رأيه - نظرية مترابطة ولا حتى واضحة عن نوع الحقيقة التي تختلف عن الحقيقة العلمية . وتسليمه بأن ما تضييفه الصورة الشعرية إلى الحقيقة التقريرية للقصيدة هو " عناصر انتفالية أو عاطفية ، ووعظية " ينفي بــلا من أن يدعم نظرية الحقيقة الشعرية . ويتفق مع وجهة نظرى أن ما تضييفه الصورة الشعرية هو الانفعال والعاطفة ، وجمال المحاجز واللغة .. الخ لكنها لا تضيف نوعاً جديداً من الحقيقة .

وهناك نسخة أخرى يقدمها بروفسور " آرنولد توينبي " من نظرية الحقيقة الشعرية فى كتابه " منظور مورخ إلى الدين " فهو يؤكد أن هناك تمييزاً بين وجهين للحقيقة لا يمكن أن يتكرزاً في وحدة بواسطة ملكات الذهن البشري الناقصة . فهناك عضوان في النفس البشرية : السطح الإرادى الوعى ، والهوة اللاشعورية الانفعالية ، ولكل عضو من هذين العضويين طريقته في النظر إلى ، والتنفيذ في ، الزجاج المظلم الذي يحجب الحقيقة الواقعية Reality العين الداخلية للإنسان ، وهو حين يحببها فإنه يكشف عنها على نحو مبهم : ومن ثم فإن كلتا الطريقتين من الإدراك الناقص تدعى أنها عشت على " الحقيقة " غير أن صفاتــوجهين المختلفين من الحقيقة بالكاميرا الموحدة ، مختلفة قدر اختلاف العضويين في النفس البشرية التي تتلقى هذه " الأضواء المنكسرة " (٢) " والحقيقة التي تدركها النفس

١) المرجع السابق - الفصل الثالث عشر لــاسماء ص ٢٨١ (المؤلف) .

٢) آرنولد توينبي : " منظور مورخ إلى الدين " مطبعة جامعة أكسفورد ، عام ١٩٥٦ . ص ١٢٢ (المؤلف) .

اللاؤاعية تحد التعبير الطبيعي عنها في الشعر . أما الحقيقة التي يدركها العقل فإنها تحد التعبير الطبيعي عنها في العلم " (١) .

يصعب جداً أن نستخلص جوهر هذه النظرية من الركام الهائل من المحاجز الذي تم التعبير عنها فيه . لكن الفترة التي اقتبسناها تعتمد ، فيما يليه ، على التفرقة بين الظاهر والحقيقة التي وجدناها عند كانت ، والفلسفات التي خرجت منه . وربما غامرنا في الشرح فقلنا انه لا يوجد عند " تويني " سوى حقيقة واحدة Reality يدركها عضوان مختلفان : العقل واللاشعور بمثلان مظهرين مختلفين للنون . لقد عرفا في فصل سابق أن هذه الحقيقة هي " حضور روحي " وأنها هي ، في الواقع ، " المطلق " (٢) . وربما كان في استطاعة المرء أن يفترض أن هذه الحقيقة " في ذاتها " لابد أن تكون مما لا يمكن معرفته ، مادام كل وجه من وجهي الحقيقة ليس سوى ظاهر فحسب مشروط بالعضو الذي يدركه . ولابد للمرء أن يفترض في هذه الحالة أن " تويني " عندما أطلق عليها إسم " الحضور الروحي " قد ابتعد بسبب ما عن الجهل التزير بالحقيقة الواقعية ... Reality الذي تتطلب النظرية ، وأظهر تعاطفاً مع الوجه الذي يدركه اللاشعور . ولنا الحق ، على أية حال ، أن نسأل عما إذا يكون واضحاً ومعقولاً أمامنا ، أما إذا كان لا يمكن تفسيره عقلياً ، فإنه يظهر أمامنا على الأقل بحيث أنها سوف نستطيع في المستقبل أن نعرفه عندما نراه . ولكن يكون واضحاً ومعقولاً فإن علينا أن نقدم له تعرضاً ومعايير . والمطالبة بأن يحدث ذلك على نحو تمام ونهائي يعني المطالبة بنظرية كاملة وтامة ، وهي نظرية من غير المعقول أن نتوقعها . لكن لابد أن تكون هناك على الأقل محاولة لذلك لتطابق التحليلات والمحاولات لتقديم النظريات من طبيعة الحقيقة بالمعنى العلمي والتي قام بها فلاسفة وعلماء المنطق ، إلا أن بروفسور " تويني " لم يبدأ حتى بمثل هذه المحاولة لتقديم نظرية واضحة ومقولة .

وربما كان الحواب من وجهة نظره هو أنه في حالة النظرية لا يمكن تقديم نوع من

١) المرجع نفسه ، ص ١٢٤ (المؤلف) .

٢) المرجع نفسه ، ص ١٦٥ (المؤلف) .

الحقيقة غير العقلية أو البحث عنها . غير أن الحقيقة في الشعر لابد ، في هذه الحالة ، أن تظهر في حالات جزئية . إذ ينبغي علينا أن يكون في استطاعتنا أن نقرأ قصيدة الشعر وأن نرى فيها الحقيقة . ويعيدنا ذلك إلى الموقف السابق الذي وصفناه في بداية هذا القسم . والذى اقتبستنا فيه أبيات من شعر "تنسون" ، و "مارلو" و "كوليرidge" ، و "كينس" ، و "روسيتى" ، و "برونتج" ، و "سوينبرن" ، وكنا شغوفين لاكتشاف الحقيقة التي تتضمنها عن "المطلق" . وربما كنتُ رقيق الحس جداً بالنسبة لخاصية الشعر - مثل غيري - لكنني لست أعمى تماماً بالنسبة لها ، ولست محافظاً على القديم تماماً . ومع ذلك فانا لا أستطيع أن أجده هذه الحقيقة . والواقع أننى وجدت بعض العظام العارية لحقيقة واقعية محض - وهى التى أطلق عليها "ويلراث" اسم العنصر التقريري - وإلى جانبها فتنة عاطفية عالية ونبيلة ، وجمالاً فنياً ، وخاصية صوتية رائعة للغة موسيقية ، وما إلى ذلك . وهذا كل شيء .

لو صحت نسخة "توبيني" من نظرية الحقيقة الشعرية فلا بد أن يكون هناك توازن بين مظاهرين للحقيقة واحدة ، حتى أن كل عبارة علمية عن الحقيقة لابد أن يكون من الممكن أن يقابلها عبارة شعرية عن الحقيقة والعكس . والواقع أنه لا ينتفع من النظرية أنه لابد أن يكون الذهن البشري قادرًا على إدراك وجهي الحقيقة . وقد تكون هناك نقاط عمياء في كلام العضوين . لكن لابد للمرء أن يتوقع ، على الأقل ، أنه في بعض الحالات - سيكون من الممكن ملاحظة التطابق بين الحقيقة الشعرية والحقيقة العقلية ، وأن تقوم بترجمة إحداهما إلى الأخرى . ومن المؤكد أن بروفسور "توبيني" يقدم نماذج لأمثال تلك الترجمات . كتب يقول : "إن العقل الحاف يتدون بسرعة خاطفة ، مثلاً ، السلوك القدنر في حرب الملوك البربرية (١) عن طريق اللاشعور ثم يترجمها إلى شعر بطولى .." وهو يخبرنا أن "التمسك بالانجليز المسيحي في العقائد هو مثل آخر لمحاولة ترجمة حقيقة اللاشعور إلى مصطلحات الحقيقة الفعلية" (٢) . وإنه لمن عجب أن تكون الحقيقة نفسها قنطرة في ترجمة

(١) يقصد بها حرب طروادة بين ملوك اليونان وملوك وأمراء طروادة (المترجم) .

(٢) المرجع نفسه ، ص ١٢٣ - ١٢٤ (المؤلف) .

بطولية في ترجمة أخرى . لكن بعض النظر عن ذلك ، فلا يظهر ما إذا كانت ملحمة " هوميروس " تقدم نوعاً مختلفاً من الحقيقة ، أو واجهاً مختلفاً لنفس الحقيقة ، إذا ما قورنت " بالتدوينات الجافة للسلوك القرن .. الخ " . ولابد أن يسلو واضحأً أنه ، كما أن أبيات " كيتس " التي اقتبسناها فيما سبق تقدم بالضبط نفس حقيقة " التدوين العاف " وهي التي تروى بوضوح عن حبيبين ضاعاً وسط العاصفة ، وأن ما أضافه الشاعر هو نوع آخر من الحقيقة ، وإن كان خيالاً حياً ولغة إيقاعية ، وفتنة عاطفية - فكذلك تعالج قصائد هوميروس السلوك البربرى لحرب الملوك بالطريقة نفسها دون أن تضيف إلى وجهى الحقيقة حقيقة جديدة بل فقط عناصر خيالية وعاطفية مماثلة .

إننا نعرف من تجربة الحياة اليومية أن الحادثة الواحدة يرويها ملاحظون بطرق مختلفة تماماً لأمزجتهم المختلفة . فقد يركز شخص على جانب الدعاية فيها ، فيجعلها تبدو كوميدية . بينما يركز آخر على جانب المأساة ويكتبها من هذه الزاوية ، وقد تحمل الحادثة العادية ، في وقت واحد ، عناصر من الجمال والقبح ، والنبلة والقذارة . وقد يركز ذهن على هذا العنصر ، بينما يركز ذهن آخر على عنصر آخر . وكل راوٍ يخبرنا بالحقيقة أو بجانب من الحقيقة . وليس علينا أن نقدم نظرية ميتافيزيقية منمقة عن نوعين من الحقيقة لتفسير ذلك . فهل هناك أى شئ أكثر من ذلك في الروايتين المختلفتين لحرب طروادة التي يشير إليهما بروفسور تويني .. ٩ ..

ويبدو أن " هتلر من هذه الزاوية يعبر عن بطولة رومانسية وتالقاً في أى حرب ، في حين أن نصیر السلام الذي دخل السجن من أجل آرائه لا يرى في نفس هذه الحرب سوى ببربرية وأمور مقرضة . وهذا يوازى تماماً الروايتين عن حرب طروادة التي يشير إليهما " تويني " . لكن لا أحد يعتقد أنه من الضروري أن يفترض نوعين من الحقيقة لتفسير ردود الفعل بالنسبة " لهتلر " ونصیر السلام .

والنتيجة التي أنتهى إليها هي أن نظرية الحقيقة الشعرية سواء في نسخة " ويلراث "

أو تويني أو أي صورة أخرى - ينبغي رفضها .

ناسعاً : وضع الذات الكلية :

الوجود الذي يصفه المتصوفة بأنه الواحد ، أو الذات الكلية ، أو العرواء - الملاء أو الله - ينبغي اعتباره الحقيقة الواقعية Reality بثلاثة معانٍ : فهو يتجاوز أي ذات فردية ، ويستقل عنها ، حتى أنه لا يمكن أن يقال عنها إنها ذاتية ، فلها قيمة قصوى وخير أقصى . وهي المصدر المبدع الحالق للعالم . ومع ذلك فهي ليست موضوعية . ويشير ذلك مشكلتين رئيسيتين : الأولى هي أنه طالما أنها ليست ذاتية ولا موضوعية فما هو "الوضع" الذي نحدده لها : وما هو "وضع" العبارات التي تقال عنها مثل "أنها موجودة" ، وأنها بلا زمان ، وأنها أزلية .. الخ . والثانية : هي أنه إذا لم تكن موضوعية ، ولا توجد وجوداً فعلياً ، فبأى معنى تكون السبب الأول لعالم موضوعي موجود بالفعل ؟ إننا لا نحتاج إلى أن نناقش بتفصيل أكثر من ذلك ، في هذه المرحلة سماتها مثل : قيمتها القصوى ، وأنها خالقة . ففي هذا القسم سوف نفحص مشكلة "الوضع" أكثر من ذلك .

ينبغي علينا أن نلاحظ بادئ ذي بدء أنه على الرغم من أنها وصلنا إلى التبيعة التي قول أن الواحد لا هو ذاتي ولا هو موضوعي ، من ناحية عن طريق تطبيق مناهج التحليل لمعانٍ مصطلحات مثل : "الوجود الفعلى" و "الموضوعية" و "الذاتية" ، فإن هذه التبيعة نفسها يمكن أن نجد لها ، أحياناً ، في أقوال المتصوفة أنفسهم ، وقد وصلوا إليها بغير شك بطريقة حدسية وليس منطقية . وبيان ذلك سوف يزودنا بدعم هام في مناقشاتنا .

بعد أن تذكر "ماندوكا أوبنشاد" ثلاث حالات طبيعية للذهن وهي : حالة اليقظة ، وحالة الأحلام ، وحالة النوم بلا أحلام ، تواصل الحديث عن حالة رابعة وهي الحالة الصوفية - فتقول :-

" قال الحكيم ، أما الحالة الرابعة فهي ليست ذاتية ، ولا تجربة موضوعية ، ولا تجربة

وسط بين الاثنين .. إنها الوعي الموحد العالص .. " (١) .

عندما يقرأ المرء ذلك فإنه يميل إلى الشك فيما إذا كان هناك أى شئ في الأصل السنسكريتي يمكن أن ترجمه على نحو سليم وعلمي إلى المصطلحين " ذاتي " و " موضوعي " . طالما أن هاتين الكلمتين من كلمات الرطانة المأخوذة من مفردات الفلسفة الأوربية ، في أواخر القرن التاسع عشر أساساً . غير أن آية شكوك من هذا القبيل إنما يسأل عنها الترجمة التي قدمها بروفسور زينر Zaehner (٢) وما يأتي هو الأجزاء المناسبة لها .

حالة اليقطة تعرف على الأشياء من الخارج .. وحالة الترم تعرف على الأشياء من داخل الفرد ... أما الحالة الرابعة فهي لا تعرف على ما هو بالخارج ولا ما هو بالداخل " . ومعنى عبارتي " ما هو بالخارج " و " ما هو بالداخل " ، يتحدد على نحو فريد بتطبيقاتهما على التوالي على موضوعات الإدراك الحسى ، وعلى موضوعات الأحلام ، وهذا هو بالضبط معنى " الموضوعي " و " الذاتي " على نحو ما نستخدم هذين المصطلحين . ومن ثم فترجمة عبارة " الأوينشاد " : " الحالة الرابعة .. لا هي تجربة ذاتية ، ولا هي تجربة موضوعية " - ترجمة صحيحة .

والقول بأن التجربة لا هي ذاتية ولا هي موضوعية متضمن أيضاً في تصوف " أفلوطين " عندما يقول إنها ليست رؤية ولا هي نظر لكنه ينبغي أن نقول بدلاً من الحديث عن الرؤية والرأى علينا أن نتحدث بصراحة عن الوحدة البسيطة ، ثم يضيف أن الناظر " يصبح هو الوحدة التي لا اختلاف بينها وبين ذاته أو بين أى شئ آخر " . فإذا لم توجد في التجربة آية كثرة على الاطلاق ، فلا يمكن أن تكون هناك ثنائية بين الذات والموضع . وبصفة عامة فإن التكرار الممل في الأدب الصوفي في كل مكان لتجاوز قسمة الذات والموضع أصبح مشتركاً ومالوفاً حتى ليلىو من غير ضروري أن نقبس نصوصاً جديدة .

(١) الأوينشاد - مرجع سابق ص ٥١ (المولف) .

(٢) ر. س. زينر " التصوف : المقدس والدنيس " . مطبعة جامعة أكسفورد ، نيويورك ، عام ١٩٥٧ .
ص ١٥٤ (المولف) .

وذلك كله يعني أن التجربة لا هي ذاتية ، ولا هي موضوعية . وذلك يرادف ما يقوله -

ديونسيوس الأريوباغي " (١) عن الموجود الأعلى من أنه :

" لا ينتهي إلى مقوله الوجود الفعلى ، ولا إلى مقوله الالا وجود " (٢)

ويتضح الشئ نفسه أيضاً في جميع تلك العبارات التي يرددتها المتصوفة عن التجربة وعن الموجود الذي يمرون بتجربته من حيث أنه يتجاوز حدود الزمان والمكان . كتب " ايكمارت " يقول :

" لا شئ يعوق الروح عن معرفة الله كما يعوقها الزمان والمكان . ذلك لأن الزمان والمكان شذرات في حين أن الله واحد . ومن ثم فإذا كانت الروح ت يريد أن تعرف الله ، فلابد أن تعرفه فوق الزمان وخارج المكان . لأن الله لا هو هذا ولا ذاك ، على نحو ما يتعلّى الزمان والمكان في جميع الأشياء " . (٣)

وتأكيدات الصوفية القائلة بأن الله يتجاوز الزمان والمكان شائعة ومشتركة بينهم حتى أن المسألة لا تحتاج إلى وثائق أبعد من ذلك . وما ينبغي علينا ملاحظته هو أن ذلك يعني أنه لا هو موضوعي ولا ذاتي ، فهو ليس ذاتياً طالما أن الذات المتناهية توحد في زمان . وليس موضوعياً طالما أن الموضوعات التي توحد في نظام الزمان - المكان هي وحدتها الموضوعية . وهكذا نجد أنه ليس تأكيداً نظرياً محضـاً من مؤلف الكتاب أن الوجود العالـى لا هو موضوعي ولا هو ذاتي ، ولا هو موجود بالفعل ولا غير موجود بالفعل . لكنه

(١) ديونسيوس الأريوباغي (٥٠٠ م) لاموتى صوفى مسيحي . يسمى أحياناً ديونسيوس الأريوباغي المزيف لأن الناس يغطّطون به وبين سميّه الذي تحدث عنه القديس بولس في أعمال الرسل (١٧ : ٣٤) - (المترجم) .

(٢) الفصل الخامس من "اللاهوت الصوفى" في كتاب ديونسيوس الأريوباغي "الأسماء الإلهية" ، واللاهوت الصوفى "ترجمة س . أ . رولت - مكميلان عام ١٩٢٠ (المؤلف) .

(٣) بلاتكى (ترجمة) مرجع سابق ص ١٣١ (المؤلف) .

بالآخرى القاعدة العامة لإيمان المتصوف ، على الرغم من أنه من الصواب أن نقول إنه كثيراً ما يحدث الواقع في خطأ عقلى أو لفظى فيختلط ما يتجاوز الذاتية بالموضوعى ، فتحدث عن الواحد أو عن الله على أنه " يوجد بالفعل " .

لقد أوضحنا أن الوحدة هي وحدة الأنماط الحالى مستقلة عن الأنماط الفردى . وطالما أنها تجاوز جميع الأفراد ، فإنها كذلك تجاوز الزمان الذى يعيش فيه هؤلاء الأفراد ، فهى ليست الأنماط الفردى " لك " أو " لي " اللذان تصادفاً أن يعيشَا معاً فى السنة الحالية ، وإنما هي كذلك أنا جميع الموجودات الوعائية فى الماضى وفي المستقبل . وذلك لا يعني ، بالطبع ، أنها بقىت خلال الزمان ، وأنها واصلت الاستمرار منذ زمان الأفراد والأممات البعيد حتى زمان الأفراد الذين سوف يولدون فى المستقبل البعيد أيضاً ، بل هي بالأحرى تجاوز كل زمان ، إنها لا زمانية . وهذا هو ما يتضمنه المعنى الأول والأكثر أهمية الذى تكون فيه " حقيقة Reality " أعنى أنها تجاوز الذاتية .

هناك اعتبار آخر يحدُّر بنا أن نذكره . لكنه لا يساعد فى الواقع بأية طريقة فى حل مشكلة " الوضع " ، بل يظهرنا على أن المشكلة نفسها والصعوبات نفسها بالضبط تواجهه كثيراً من علماء الرياضة والفلسفه العقليين الذين لا يمكن الشك في أن لديهم أية " مسحة صوفية " . تأمل مثلاً مشكلة الكليات Universals (1) على نحو ما وصلت إلينا من أفلاطون وأرسطو ، تجد أن كثرة من أصحاب العقول الواقعية والعنيفة من علماء الرياضة ، وعلماء المنطق ، مازالوا حتى يومنا الراهن يقبلون ماسمى اصطلاحاً بنظرية موضوعية

(1) كانت مشكلة الكليات هي مشكلة الأفكار العامة كالأخضر ، والأبيض ، والإنسان ، والشجرة .. الخ في فلسفة العصور الوسطى ، وقد ثار جدل بين الفلسفه ، ونزاع طويل حول ما إذا كانت موضوعية وواقعية أو أنها مجرد أسماء للأشياء والموجودات . وما إذا كانت من ناحية أخرى موجودة قبل الأشياء Ate Rem وحروضاً مثالياً وهو ما كانت تأخذ به " الواقعية المتطرفة " أو موجودة في الأشياء in Re كما كانت تعتقد الواقعية المعتلة - الأولى هي المنصب الواقعى أما القول بأنها مجرد كلمات فذلك هو المنصب الاسمي ، الأول متاثر بأفلاطون والثانى متاثر بأرسطو (المترجم) .

الكليات ، ويؤكدون أن الأعداد هي مثال لهذه الكليات . وإذا تساءلنا ما هو التفسير الذي يقدمونه "لوضع" هذه الكليات ، فسوف نجد أنهم لا يفلتون من المشكلة نفسها ، رئيسيات عينها ، التي تواجه المتصوف . فالكليات - طبقاً لهذه النظرية - لا زمان ولا مكان لها ، ومن ثم فلا يمكن أن يقال إنها "توجد وجوداً فعلياً أو أنها موضوعية . ومع ذلك يصان أنها ليست ذاتية فلابد أن نقول إنها تجاوز الذاتية . فما هو وضعها إذن؟ وهكذا نجد أن مشكلة فلسفية الرياضة هؤلاء توازى مشكلة الصوفية .

في ثلثينات أو عشرينيات هذا القرن ، كانت البدعة المبتكرة أن يقال أن الكليات لا توجد وجوداً فعلياً Exist وإنما هي "توجد وجوداً ضمنياً" Subsist " فهي لها وجود" ، والمفروض أن الوجود جنس ، وأن لهذا الجنس نوعين هما "الوجود الفعلى" Existence ، و "الوجود الضمني" Subsistence . فالمواضيعات الفردية توحد وجوداً فعلياً ، في حين أن الكليات توحد وجوداً ضمنياً . ولا تساعد هذه المصطلحات ، بالطبع ، في حل مشكلة الوضع ، إنها مجرد تسلیم بأن الكليات رغم أنها ليست ذاتية ، فإنها مع ذلك ليست موضوعية أيضاً . لكن المشكلة التي تتعلق بوضعها لا تجد لها حلأً باختراع كلمات جديدة . ومن ثم "فليس فلسفية التصوف من أصحاب العقول اللينة هم وحدهم الذين يواجهون هذه المشكلة ، بل فلسفية الرياضة أيضاً من أصحاب العقول العنيفة .

لابد لنا أن نبين كذلك أن نفس هذه المشكلة بالضبط تنطوي على مشكلة الوضع التي تواجه أصحاب الفلسفة المطلقة في تراث الكانتية الجديدة ، بغض النظر عن التفسير الذي يقدمه الفيلسوف للمطلق . فعند شوبنهاور ، مثلاً ، أن المطلق هو الإرادة ، لا الإرادة الفردية ، بل الإرادة الكونية . ولما لم تكن إرادة فردية ، فإنها تجاوز الذاتية ، ومع ذلك فهي ليس لها وجود موضوعي طالما أنها تقع خارج الزمان والمكان ، ومادام من المفروض أنها ما يمكن تخلف كل وجود موضوعي ويفسره . فما هو إذن الوضع الذي يفترضه شوبنهاور لها؟ لم يخبرنا ، على ما أعلم ، ومع ذلك فقد كان فيلسوفاً لم يتحقق من أن إرادته الكونية ليس لها وجود فعلي ، بالمعنى الذي يكون للأشجار والأحجار ، ومن ثم فقد ظهرت على يده

مشكلة الوضع . ولقد واجه برادلى ، بالطبع ، المشكلة نفسها ، وقد يَنْ بوضوح أنه تحقق منها عندما فرق بين الواقع الحقيقي **Reality** الذي نسبه إلى المطلق وبين الوجود الفعلي الذي نسبه إلى عالم الظاهر . فليس لعالم الزمان والمكان واقع حقيقي ، لأنه ليس سوى ظاهر فحسب لكنه بالطبع موجود وجوداً فعلياً .

ولقد ذهبتُ في كتابي "الزمان والأزل" إلى أن هناك " نوعين " من النظم في الوجود - النظام الطبيعي وهو نظام الزمان والمكان - ثم نظام الأزل الذي هو نظام الواحد الصوري (١) . وذلك تعبير عن المشكلة نفسها التي ناقشها الآن ، وهو تقسيم سليم من هذه الزاوية . لكنه ليس من الصواب أن تتحدث عن الأذلي على أنه نظام . فمن ماهية الطبيعة أن يكون لها نظام ، وأن هذا النظام هو بالضبط ما يشكل موضوعيتها - على نحو ما بينا في القسم الأول من هذا الفصل . غير أن الأذلي لا يمكن أن يكون نظاماً بهذا المعنى ، مادامت الكثرة والتسلسل هي التي يمكن أن تشكل النظام . ومن ثم فإن الحديث المحازى عن نظامين متقطعين يعبر بما فيه الكفاية عن مشكلة الوضع ، لكنه لا يقدم لها حلاً . وينبغي علينا أن نقول في النهاية أنه ليس ثمة حل من أي نوع عقلاني ، وأن ذلك جزء من المفارقة الصوفية العامة التي تقول أن الكشف الصوفي يتجاوز العقل .

هناك فقرة في شريعة بالي البوذية (٢) ، تروي كيف أن مشكلة الوضع هذه نفسها التي ناقشها الآن - رغم السياق المختلف والصورة المختلفة - فرضت نفسها على بودا . وليس

(١) شرح "ستينس" ذلك بالتفصيل في الفصل العاشر وعنوانه "الزمان والأزل" في كتابه الذي يحمل نفس الاسم ص ٦٦١ وما بعدها . وقد ترجمة الدكتور زكريا ابراهيم ، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر ، بيروت ، عام ١٩٦٧ (المترجم) .

(٢) هـ . س . وارن "ترجمات من البوذية" سلسلة هارفارد للدراسات الشرقية المجلد الثالث ، مطبعة جامعة هارفارد ، عام ١٩٢٢ ص ١٢٣ - ١٢٧ (المؤلف) .

في استطاعتنا أن نفترض أن الكلمات التي قيلت على لسانه هي كلماته بنفسها ، وإنما هي ثعبان عن روح تعاليمه . فقد سئل أن يفسر وضع "الترفانا" . لقد طلب "ناسك متحول" يدعى فاشا Vacha من بوذا أن يقول له ما إذا كان القديس البوذى عندما يتقل بعد الموت إلى "الترفانا" الأخيرة أيكون موجوداً أو غير موجود؟ هل الترفانا انعدام وملائكة أم لا؟ ماهي نظرية بوذا عن ذلك؟ فأجابه بوذا بأنه قد "تخلص من جميع النظريات" ، ومن ثم فهو لا يؤمن بأن القديس موجود في الترفانا أو غير موجود . وذلك لا يعني أن بوذا كان يجهل وضع الترفانا ، بل يعني أنه من غير الصواب أن نقول إنها موجودة وجوداً فعلياً أو أن نقول إنها غير موجودة ، عندئذ أوجز "فاشا" سؤاله في صورة أخرى هي "أين" يوجد القديس بعد الموت؟ وجاءه الجواب وهو أن السؤال على هذا النحو "لا يتناسب مع الحالة". وأخيراً قال بوذا إن المعرفة في هذه المسألة "لا نصل إليها عن طريق الاستدلال الحمض" ، ولا يمكن أن يفهمها شاملاً إلا أولئك الذين بلغوا بتجربة الاستمارة .

والترفانا هي التأويل البوذى لما تحدث عنه أفلوطين على أنه الاتحاد مع الواحد وما ذهبت إليه القيادات من أنه تحقق المواربة مع الذات الكلية ، وما أسماه التصوف المسيحي الاتحاد بالله . ومن ثم فإن مشكلة وضع الترفانا تتحدد في هوية واحدة مع مشكلة وضع الذات الكلية . فما الذي تعلمناه ، إذن ، من بوذا؟

تعلمنا ببساطة – كما قال إيكهارت ومعظم المتصوفة في جميع الثقافات في هذه الصيغة اللغوية أو تلك – أن التجربة الصوفية "تجاوز الفهم" ، أعني أن المشكلات التي تثيرها أمام العقل الاستدلالي يعجز هذا العقل عن إيجاد حل لها . وهذا هو السبب الذي جعل برسوذا "يتخلص من جميع النظريات" – لأن كلمة النظرية نفسها تعنى بناء عقلياً . وهذا هو السبب أيضاً في أن الفهم الشامل للموضوع "لا نصل إليه عن طريق الاستدلال الحمض" . وأخيراً فإن سؤال فاشا هل الترفانا موجودة أو غير موجودة "كان الجواب عنده "أنه لا يتناسب مع الحالة" . والسبب هو أن السؤال يفترض قانون الوسط المرفوع

أو المستبعد (١) . أما جواب يوذا فهو يعني أن قوانين المنطق لا تطبق على التجربة الصوفية . ويرى كد أن هذه التجربة تنطوي على مفارقة .

ومن هنا فإن الحل الوحيد لمشكلة وضع الذات الكلية ، أو المطلق ، أو الواحد ، أو الله ، أو النرفاانا هو أنه ليس ممة حل . وأن جميع محاولات العقل المنطقى لفهم هذه النرى الصوفية لا تؤدى إلا إلى مفارقة لا حل لها . فمن يسأل عن حل لا يدرك ما ينطوى عليه كل تصوف من مفارقة داخلية ، فهو يزعم أن الموجود الأول أما أن يكون هذا أو ذاك ، إما أن يكون ذاتياً أو موضوعياً ، موجوداً أو غير موجود . لكن الموجود الأول بما لما يقوله التصوف كله : " لا هو هذا ولا ذاك " . والصيغة الشهيرة لذلك هي بالطبع صيغة الأوبشناد " لا ، ولا Neti, Neti " . لكن حق كلمات " لا هذا ولا ذاك " ذاتها تتكرر بكثرة وبطريقة مستقلة عند " إيكهارت " في الفقرة التي اقتبسناها فيما سبق . ومن لا تشبعه هذه الصيغة السلبية ، ويسعى إلى حل أيجابي ، لا بد أن يقفز هو نفسه فوق الزمان والمكان ، ويعبر بتجربة تلك الوحدة . ولا شك أنه سوف يجد " الحل " عندئذ ، إذا ماكنا نعني هذا الحل الفهم النظري . فما الذي يجده ؟ هذا مالا يمكن أن يقال بل غير بتجربته فقط .

ولا يمكن أن يقال شيئاً أكثر من ذلك عن السؤال الذي طرحته في بداية هذا القسم –
إذا كان سؤالاً متميزاً على الإطلاق وليس السؤال نفسه وقد تكرر بكلمات أخرى . كيف
يمكن لما لا يمكن أن يقال أنه موجود ، أو موضوعي ، أن يكون مصدرأً أو علة أولى لكل
ما هو موجود ؟ في اعتقادى أن كل ما نستطيع أن نفعله هو أن نشير من جديد إلى فقرات من
" سوزوكى " ، و " إيكهارت " ، و " أوروبندو " و " لاو - تسو " التي يقولون فيها أن
كل مَنْ من بحريبة الوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف يستطيع أن يدركها وهي تمايز نفسها
في الوقت الذى تبقى فيه مع ذلك بلا تمايز (سوزوكى) . أو يستطيع أن يدرك طاقتها

١) هو القانون الثالث من قوانين منطق أرسطو الثلاثة "الموية" و "عدم التناقض" والثالث المعرفة أو المستبعد وصيغته الرمزية هي أن "إما أن تكون حيواناً أو غير حيوان" ولا وسط بينهما (المترجم) :

الخلاقة للكون " التي تنبئ من الصمت " (أوبندو) ... الخ وهذا يعني كما يقول " سوزوكي " إدراك المسار الأزلي لخلق العالم من العدم " . أو إذا شئنا أن نضع الفكره نفسها في صيغة عكسية إدراك أن الوحدة التي ليست موضوعية ولا موجودة هي رغم ذلك العلة الأولى لما هو موضوعي ولما هو موجود .

على الرغم من أن جميع أنواع التصوف ومذاهب الفكر التي قامت على أساس التصوف تشهد أنها تتطوى على مفارقة أساسية فإن البوذية رغم ذلك تبرز جميع المذاهب في تتحققها الواضح وأصرارها العنيد على طابع المفارقة هذا . ومن هنا كانت المفارقات الشهيرة البوذية زن Zen لكن هذا الطابع الذي ينطوي على مفارقة يظهر بكثرة في الحوار الذي ذكرناه فيما سبق بين " بوذا " و " فاشا " ، وهو الحوار الذي ورد في الكتب المقدسة عند " بوذية الهندواليانا " . ويصل المرء إلى المفارقة المطلقة للتصوف في كتابات بوذية " المـهـاـيـاـنا " ، وهي المفارقة التي لا بد للمرء أن يقول أنها تنهي جميع المفارقات . وهي كما يلى : طالما أن الترـفـانـا هي الحقيقة النهائية ، وطالما أن " الترـفـانـا " هي بغير تمـيـز ولا اختـلـاف ، أو ثـنـائـيـات ، كـانـ معـنى ذـلـك أـنـ لـا تـوـجـد تـفـرـقـةـ فيـ الـحـقـيقـةـ الـنـهـائـيـةـ بـيـنـ " التـرـفـانـاـ " وـ " الـلـاـتـرـفـانـاـ " ، وـبـيـنـ الـحـقـيقـةـ الـلـاحـقـيـقـةـ ، وـبـيـنـ الـتـعـالـيمـ وـالـلـاتـعـالـيمـ . وـمـنـ هـنـاـ كـانـ تـصـرـيـعـ " بـخـارـجـونـاـ " الـتـالـىـ :

" لقد أـعـلـنـ بوـذاـ أـنـ الـوـجـودـ وـالـلـامـوـجـودـ ،

يُنْبَغِي رَفْضُهُمَا معاً ،
لَا عَلَى أَنَّهُ وَجْهُ ، وَلَا عَلَى أَنَّهُ لَا وَجْهٌ ،
عَنْدَئِذٍ تَنْصُورُ النَّرْقَانَا .

ليس ثمة فارق على الإطلاق
بين النوفانا والسمسارات .. " (١)

وهناك أيضا نص شهير في "جوهرة السوترا" حيث يسأل "بوذا" شوبترى :

(١) بيروت (محرر) مرجع سابق، ص ١٧٣ - ١٧٤ (المولف).

" ماداً نعتقد يا شوربترى هل قدمت لك " **Tathagrata** " أية تعاليم محددة

في نصوصها المقدسة ؟

ويجيب شوربترى :-

كلا أيها العبارك إن **الثاثحراتا** لم تعطينا أية تعاليم محددة في هذا النص

المقلس .. " (١)

وفي نفس " السوترا يسأل بوذا :

" ماداً تعتقد يا شوربترى : افترض أن تلمناً وصل إلى مرحلة الاراهات **Arahat**

[الاستنارة الكاملة] فهل يدخل في ذهنه أي تصور تعسفي مثل " لقد وصلتُ الآن إلى
الاراهات .. " (٢)

وكان الإجابة :-

" كلا يا فخر العالم ! لأننا إذا تحدثنا ، بحق ، قلنا أنه لا يوجد شيء اسمه الاستنارة

ال الكاملة " (٢) .

وتروي القصة الآتية :

" أبحر القديسون في المعدية العظيمة (المهايانا) التي حملتهم من الشاطئ القريب

(١) كلمة **ثاثحراتا** Tathagrata لقب من ألقاب " بوذا " يتردد كثيراً على لسان البوذيين عندما يشير
بوذا إلى نفسه . والتفسير الصحيح لهذه الكلمة غير مؤكد فقد قيل لها شراح البوذية ثنائية تفسيرات
على الأقل منها أنها تعنى " الواحد الذي ذهب " و " الواحد الذي وصل " ، معنى أن بوذا -
الشخصية التاريخية كان واحداً من كثيرون ظهروا في الماضي وسوف يظهرون في المستقبل - وقد
وصل إلى ترجمة " الاستنارة " وسوف يصل إليها غيره . وفي " المهايانا " أصبحت هذه الكلمة تدل
على الطبيعة الجوهرية لبوذا المحتفية في كل شخص ، وهي التي تحمل الاستنارة ممكناً . فما دامت
في داخل المرء فسوف يتوق شوقاً إلى الاستنارة . (المترجم) .

(٢) دوبت جولنار (محرر) " إنجل بوذا " (المؤلف) .

في هذا العالم غير السمسارا إلى الشاطئ البعيد الذي ترجد فيه النرفانا ، وكلما أبieroوا ذوى الشاطئ الذى تركوه شيئاً فشيئاً حتى اختفى وسط الضباب . وفي الوقت ذاته بدأ الشاطئ البعيد يلوح في الأفق . ووصلت المعدية العظيمة إلى الشاطئ وهبط منها القديسون . ولما كانوا قد وصلوا الآن إلى النرفانا فلم يعد هناك تميزات ، ومن ثم فلم يعد هناك فرق بين النرفانا واللانرفانا ، ولا بين هذا العالم والعالم التالي ، ولا بين الشاطئ القرىسب والشاطئ البعيد . وليس هناك ، ولم يكن ثمة قط ، شاطئ قريب أقلعوا منه ، ولم يكن هناك معدية ، ولا مسافرون ، ولا نرفانا ، ولا قديسون وصلوا إلى النرفانا ، فالنرفانا بدورها هي العدم ، هي الخواء " (١) .

وليس معنى هذه المفارقة المطلقة أنه لا توجد " نرفانا " ، ولا موجوداً أول ، ولا ذاتاً كلية . وإنما ما تعنيه هو أنه لا يمكن للعقل المنطقى أن يحيط بهذه الأمور أو أن يفهمها . وحتى عندما نسميها مفارقات فإننا نطبق عليها مقوله منطقية تُعبر عنها تعبيراً عاطفياً ، وحتى لو قلنا إنها " موجودة " فحسب أو أنها " غير موجودة " فإن ذلك يعني أن نتفوه بكلمات عابثة عما لا يمكن النطق به . وهو ما ينطبق بالطبع على كل ما قيل في هذا الكتاب !

عاشرًا : حل بدليس

لقد سقنا ثلاثة حجج تدعينا في أن التجربة الصوفية تجاوز الذاتية ، لكن أيها منها لا يمكن اعتباره حجة حاسمة - والواقع أنه لا يوجد حجج حاسمة مع أو ضد أي رأى يقال في ميدان التصوف بأسره - ومن ثم ينبغي علينا أن ننظر ما هو الموقف الذي نتبناه إذا ما رفضت الحجج الثلاث التي تجاوز الذاتية .

الحجja الأولى : هي أن التجربة لا يمكن أن تكون ذاتية لنفس السبب الذي جعلها لا يمكن أن تكون موضوعية . فالتجربة لكي تكون ذاتية لابد أن تكون مشتلة وغير منتظمة ، وهي لكتى

(١) المرجع السابق ، ص ٩٣ (المولف) .

تكون موضوعية لابد أن تكون منظمة مرتبة . لكن النظم واللائتمام لا يمكن أن يوجد إلا حيث توجد كثرة من العناصر يمكن التمييز بينها . فلا يمكن أن يوجد في الوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف . ومن ثم فإن التجربة لابد أن تجاوز الذاتية ، رغم أنها ليست موضوعية .

ولستُ أستطيع تقديم أسباب خاصة يمكن أن يظن أنها تقوض هذه الحجة . إذ أن الحجة تبدو لي سليمة ، لكنها تعتمد على وجهة نظرى الخاصة فى معاير الذاتية الموضوعية . وهناك بغير شك حdal كبير حول هذه المعاير وسوف يستمر . ولهذا فإن النتيجة التي أنتهى إليها ، رغم أننى مقنع لها ، فإنه لا يمكن النظر إليها على أنها موكدة أو يقينية .

الحججة الثانية : هي أنه إذا كانت الوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف هي الوحدة الحالصة للذات الفردية ، فلن يكون ثمة مبدأ للتمييز يمكن أن تقوم على أساسه التفرقة بين ذات حالصة معينة وذات حالصة أخرى . ومن هنا فإننا لا نستطيع أن تتوقف عند الذات الفردية وإنما نحن مضطرون منطقياً إلى الانتقال إلى الذات الكلية . وأنا أعتبر ذلك أقوى حججى ، وأنا لا أعرف على وجه الدقة ماذا يمكن أن يقال ضدها ، على الرغم من أننى أستطيع أن أبتكر حججاً مضادة بارعة إذا شئت . ولكن النقاد سوف يحدون ، بغير شك ، الشئ الكثير الذى يمكن أن يقولونه ، مادام أنه يصعب التسليم بأنهم لا يملكون شيئاً للاعتراض عليها . وربما أمكن النظر إلى الحجة على أنها " جدلية " - أيما كان معنى هذه الكلمة - أو " ميتافيزيقية " وهى كلمة ممتازة لتسميم الجحود . وعلى أية حال فمن الأفضل أن نفترض أن الحجة يتحمل أن لا تستطيع الوصول إلى الاقناع الكلى .

الحججة الثالثة : هي أن التجربة نفسها تجاوز ذاتى أعني أن تجاوزها للذاتية هو جزء من التجربة ، وليس تأويلاً لها ، وهى من ثم ثابتة ولا سيل إلى الشك فيها . لكن المشكلة هي ما إذا كان لا يمكن الشك فيها بطريقة ثابتة : فهل ثباتها هو جزء من التجربة الحالصة ؟ كلا ! لأنه لا يوجد شئ إسمه التجربة الحالصة على نحو مطلق بغير تأويل على الإطلاق . أما القول وباحتمال وجود الشك هنا فهو أمر يُظهرنا عليه مثال " مارتن بوبير " الذى كانت له

هذه التجربة التي اعتبرها في البداية تحاوز الذات ، ثم في النهاية نظر إلى تحاوز الذات هذا على أنه تأويل زائف .

لا أستطيع سوى أن أضفى أهمية لإيماني بأنه كلما كان لدى المتصوفة شعور بالاقتناع القوى - كما هي الحال عند الغالية العظمى منهم ، بأن التجربة تعلمهم على اتصال بحقيقة واقعة خارجية ، فإن هذا الشعور يسبّب واقعة أنهم حملوا من تحاوز الذاتية ، شيئاً يمرون بتجربته بالفعل . وذلك يعني أن الغالية العظمى من المتصوفة الذين مروا بهذه التجربة يعتقدون أن تحاوزها للذاتية ليس تأويلاً بل معطى يخبرونه على نحو مباشر . ولو صح ذلك لكان " بوبير " والواحديون الصوفيون ، استثناءات . لكن لا يمكن أن ننكر أن الموقف الذي يتخذه هؤلاء يدخل في الموضوع عنصر الشك .

لو ظن القارئ ، إذن ، أن الحجج الثلاث لا يمكن قبولها ، فإن النتيجة التي لابد من استخلاصها هي ، بالطبع ، أن التجربة ذاتية فحسب . غير أن المنظور الذي كتبنا به هذا القسم الحالي هو الإصرار على أن الأمر لا ينتهي عند هذا الحد . فهناك الكثير مما يمكن أن يقال ، ومن المهم أن ندرك أن الشاك ، أو الفيلسوف صاحب النظرية الذاتية ينبغي أن لا ينتهي من ذلك إلى الاعتقاد بأنه تخلص من التصوف . إنه ليس سوى وهم وضلال وخرافة ينبغي القاؤه في صناديق القمامنة . لكن لابد أن نسلم سواء أكان التصوف وهما وضلالاً أم لا ، أنه كان هاماً بدرجة كبيرة في تاريخ الفكر البشري وتطوره . ومن ثم فهو يستحق الدراسة . لكن حتى ذلك ، وهو ما يسلم به معظم الشراك ، ليس هو النقطة الرئيسية .

ما ينبغي أن نصر عليه هو أنه حتى إذا كانت التجربة الصوفية ذاتية فحسب ، فإنها لا تزال بالغة الأهمية للحياة البشرية . ولا يشير ذلك إلى التاريخ الماضي فحسب ، بل إلى مستقبل العالم أيضاً . وإذا كنا سنعالج التصوف على أنه خرافة محض ، وأنه إحباط ينبغي استبعاده واستصاله - لو أمكن ذلك - فسوف يلحق بالبشرية ضرر بالغ بل كارثة في الواقع .

لم أتعيل أن أى جزء من مهمتى أن أكون واعظاً . لكن من الضروري أن تقول هنا أنه حتى لو كان التصوف ذاتياً ، فإنه مع ذلك طريق للخلاص . وأنه يحلب معه الغبطة ، والبهجة ، والسلام . وتلك شهادة عامة من مروا بتجربة التصوف سواء أكانوا متدينين بأى معنى متعارف عليه أم لا . وعلى الرغم من أنه يحلب معه "السلام الذى يفوق كل فهم" فهو ليس وسيلة للفرار من الواقع الحالى وواجبات الحياة كما يهتم أحياناً . وسوف أعود إلى هذا الموضوع بتفصيل قام عندما أصل إلى الفصل العاشر بالتصوف والأخلاقي . ويكفى هنا أن نقول أنه على الرغم من أن التصوف يمكن أن يكون - وقد كان فى بعض الأحيان - قد انحط وأصبح مجرد تجربة استمتاع صاحب من أجل المتعة وحلها ، فإن ذلك ليس جزءاً من جوهره ، كما أن عظماء المتتصوفة كانوا في الواقع عاملين كباراً في العالم ، كما عرفوا واجباتهم تجاه العالم ، وقدموا على شكل خدمات ما كانوا يتلقونه في ثأملاتهم .

ويمكن للمرء أن يذكر عن الوعى الصوفى ما قاله اسبينوزا عن "السكنية الحقة" للروح التي كان يأمل بلوغها عن طريق فلسفته ، ففي مقاله عن "إصلاح العقل" كتب يقول : " بعد أن علمتني التجربة أن البيئة المألوفة للحياة الاجتماعية عبث لا طائل وراءه . وبعد أن رأيتُ أن لا شيء من موضوعات تجعرفي يتضمن في ذاته خيراً أو شراً ، اللهم إلا بمقدار ما يتأثر به النهن ، فقد صممت ، في النهاية ، أن أبحث فيما إذا كان يمكن أن يكون خيراً حقيقةً لديه القدرة على الاتصال ، ويستطيع أن يؤثر في النهن فردياً ، مع استبعاد كل شيء آخر . بما إذا كان يمكن ، في الواقع ، أن يكون هناك أى شيء يمكن اكتشافه وبلوغه يمكننى من الاستمتاع بالسعادة القصوى المتواصلة التي لا نهاية لها " (١) . ومن بين العناصر الرئيسية التي يسلحها اسبينوزا وسط "البيئة المحيطة للحياة المألوفة" التي هي "عبث عقيم لا طائل وراءه" - نراه يسلح الشهوة والشهاء . وفي اعتقادى أن كلمات اسبينوزا هذه تعد وصفاً دقيقاً للوعى الصوفى الأقصى . لكن ذلك لا يعني أن الوعى الصوفى هو الذى كان في ذهن اسبينوزا عندما استخدم هذه اللغة . إذ يليو أن ما كان في ذهنه ، في

(١) الفقرة الأولى من "إصلاح العقل" . (المولف) .

الواقع هو ، بالأحرى ، الحالة العقلية لا الصوفية . لكن ما كان يبحث عنه في حالة النهن العقلية الفلسفية إنما يوجد ، بالفعل ، في الوعي الصوفي – الذي ربما كان يتلمس الطريق إليه .

وأخيراً : من الممكن أن اتجاه التطور البشري في ملايين السنين القادمة – إذا بقي الجنس البشري – سوف يكون نحو انتشار التجربة الصوفية لمعظم الناس ، بدلاً من أن يمتلكها قلة نادرة من الأفراد كما هو الحال الآن . فمن الممكن ، باختصار ، أن يكون الإنسان الأعلى في المستقبل رجلاً منصوفاً .

وهكذا فإن النتيجة التي تقول أن التجربة الصوفية ذاتية فحسب ، لا ينبغي أبداً النظر إليها على أنها تدمر قيمة . ولابد أن يكون ذلك واضحأ أمام الفيلسوف على أساس آخر . إذ عليه فقط أن يتذكر كم عدد التجارب الذاتية الشائعة ذات القيمة بصفة عامة ، فالفيلسوف الذي يعتقد أن القيم الأخلاقية والجمالية ذاتية – لأنها تضرب بحثورها في العواطف والانفعالات والاتجاهات – لا يريد بذلك أن يقول أن هذه القيم لا قيمة لها ، أو أنها ينبغي أن ننحى وراءنا الأخلاق والفن على اعتبار أنها خرافات ! وينبغي أن يكون واضحأ أن الشيء نفسه يصدق على قيم التجربة الصوفية .

* * *

"الفصل الرابع"

"وحدة الوجود ، الثانية ، الوحدية"

"الفصل الرابع"

"وحدة الوجود ، والثانية ، والواحدية"

أولاً : وحدة الوجود :

اتهينا في الفصل السابق إلى أنه على الرغم من أن برهان الإجماع فشل في دعم النظرية التي تقول أن التجربة الصوفية تشهد أو هي دليل على وجود حقيقة واقعية تحاوز الذاتية الفردية للوعي الصوفي ، فهناك مع ذلك اعتبار آخرى تدعم هذه النظرة ولا يمكن أن تتوقع في هذا المجال تقديم برهان أو ما يشبه اليقين . فلا يمكن أن تقول أبداً أن أيها من التتابعات التي تنتهي إليها حول المضامين الفلسفية للتتصوف هي أكثر من وجهة نظر تبدو لنا ، أشد ترجيحاً واحتمالاً وسط وجهات نظر متعارضة ، بعد غربلة دقيقة وغير متخيزة لهذه الوجهات من النظر . ولقد وصلنا ، إذن ، بهذا المعنى إلى النتيجة التي تقول أن التجربة الصوفية ليست ذاتية فحسب ، بل هي في صميم حقيقتها ما يزعمه الصوفية من أنها تجربة مباشرة بالواحد ، وبالذات الكلية ، وبالله ، ونحن نتبين ذلك على اعتبار أنه سيكون رأينا النهائي طوال الأجزاء المتبقية من هذا الكتاب ، مسلّمين أنّاء بحثنا أن هناك مشكلات أخرى . وإذا تبيننا هذا الرأى فسوف تظهر في الحال مشكلات جديدة تفرض نفسها علينا . المشكلة الأولى ، وهي موضوع حديثنا في هذا الفصل ، تتصل بالعلاقة بين الله والعالم من حيث الهوية والاختلاف : فهل الله والعالم متحداث في هوية واحدة ، كما يؤكد البعض ؟ أم أنهما متمايزان تماماً .. ؟ أم أن هناك احتمالاً آخر ؟ . تلك هي المشكلات التي علينا أن نناقشها لنرى ما إذا كانت التجربة الصوفية تلقي عليها أي ضوء . وتلك هي المشكلة التي يشار إليها عادة تحت اسم : مذهب "وحدة الوجود" Pantheism .

ومنه布 وحدة الوجود بأوسع معنى له هو نظرية عن العلاقة بين الله والعالم ككل .
وهناك معنى أضيق للمصطلح شائع في كتابات التصوف المسيحي ، يشير إلى العلاقة بين الله
وجزء خاص من العالم ، وهو الذات الفردية للمتتصوف عندما تصل إلى حالة "الاتحاد" ،
فهل الاتحاد الصوفي بالله يعني الهوية مع الله على الأقل خلال فترة الاتحاد ؟ أم يبقى الله
والروح كيانات متمايزة ؟ الرأى الذي يقول أنهما يصبحان ، أو هما بالفعل ، في هوية
واحدة هو الرأى الذي يطلق عليه الكتاب المسيحيون إسم وحدة الوجود ويعتبرونه "هرطقة"
والتي يتهم بها المتصوفة المسيحيون من حين آخر . وطالما أن الذات المتناهية جزء من
العالم ، فإنه يتبع من ذلك أن وحدة الوجود بمعناها الضيق هي جزء أو نموذج ، لوحدة
الوجود بمعناها الواسع . وسوف أفصّل في هذا الفصل هذين المعنين .

وسوف أبدأ في هذا القسم بأن أناقش فحسب ما الذي تعنيه نظرية وحدة الوجود
بالفعل ، أعني ما العلاقة التي توكلد وجودها بين الله والعالم ، أو بين الله والذات المتناهية ؟ .
ما هو التصور المناسب أو التعريف الصحيح لمذهب وحدة وجود ؟ ومن أجل أغراض
المناقشة سوف أتناول "اسبينوزا" ، و "الأوبنشناد" ، كنمودجين لوحدة الوجود أستمد
منهما تعريفاً لهذا المذهب .

كتب بروفسور "ابراهام ولف" في مقال في "دائرة المعارف البريطانية" يقول :-
"وحدة الوجود في الفلسفة واللاهوت تعني النظرية التي تقول أن الله هو كل شيء
وكل شيء هو الله . فالكون ليس خلقاً متميزاً عن الله ... فالله هو الكون، والكون هو الله ..
والشارح الكلاسيكي لمذهب وحدة الوجود هو "اسبينوزا" .

وسوف نرى أن مذهب وحدة الوجود طبقاً لما يقوله بروفسور "ولف" هو النظرية
التي تقول أن العلاقة بين الله والعالم هي علاقة هوية بسيطة .

على الرغم من أنني لا أستطيع أن أقبل هذا التعريف ، ففي استطاعتنا أن نبدأ منه
كأساس للمناقشة ، خصوصاً أنه يمثل ، فيما يبدو ، وجهة النظر الشائعة . كما أنه التعريف

الذى يتفق مع التحليل اللغوى لمصطلح وحدة الوجود Pantheism (١) . وعندئذ تسأل :
هل هو تأويل مقبول لنظرية وحدة الوجود . ؟

لقد استخدم اسپينوزا ، بالتأكيد ، اللغة التى يبدو أنها تتضمن ذلك ، فقد اعتاد أن يتحدث عن " الله " أو الطبيعة ، كأنهما مترادافان . وحديثه عن " الطبيعة الطابعة " و " الطبيعة المطبوعة " لا يبدو أنه يغير من ذلك شيئاً ، فهما فحسب طريقتان فى التفكير عن شى واحد أما أن يسمى بالطبيعة او الله . وفضلا عن ذلك فهو لا يسلم ، فيما يبدو ، بأى وجود خالص Being خارج الطبيعة . فالكون يتالف من جوهر وصفاته التى يقال أيضا إنها صفات لله . ولا يوجد شى غير ذلك .

أما الأوينشاد التى اعتبرها هنا الكتابات الأساسية الأكثر أهمية للفيداتا التى قامت عليها فيما بعد فلسفات مثل فلسفة " سانكارا " و " ورامانجا " تستعمل لغة إذا ما أخذت بقيمتها السطحية ، تشهد هي الأخرى ، فيما يبدو ، بهوية الله والعالم ، إذ يقول الماندو كا أوينشاد " كل ذلك هو بrahaman " . ونحن نجد في " سفتسفاتارا أوينشاد " الفقرة الآتية :-

" إنك أنت النار ،
وأنت الشمس ،
وأنت الهواء ،
وأنت القمر ،
وأنت الفلك المرصع بالنجوم ،

(١) مصطلح وحدة الوجود Pantheism يوناني مولع من مقطعين Pan بمعنى شامل أو عام و Theism بمعنى إله ، فهو شمول الالوهية لكل شى ، أو أن وجود الله وجود العالم هما ضرب واحد من الوجود (المترجم) .

أنت براهمان الأعلى ،
 أنت المياه ،
 أنت خالق كل شيء .
 أنت المرأة ، وأنت الرجل ،
 أنت الشاب ، وأنت الصبية ،
 أنت الشيخ الذي يتوكأ على عصاه ،
 فثم وجهك في كل مكان .
 أنت الفراشة السوداء .
 أنت البيغاء الأخضر ، ذو العينين الحمراوين .
 أنت رعد السحاب ، وأنت الفضول ، وأنت البحار .
 أنت البداية ،
 أنت فوق الزمان ، وفوق المكان .. " (١) .

تتحدث "الأوبنشاد" بلغة المجاز والشعر متحببة التحريريات الفلسفية . لكن من الواضح أن هذه القائمة من الأشياء : النار ، والشمس ، والقمر ، والهواء ، والرجل ، والمرأة ، ورعد السحاب ، وما إلى ذلك ، تمثل ببساطة الكون بأسره . إنه لمن المخجل أن نقطع هذا الشعر الجميل المؤثر بسخين المنطق . لكن علينا أن نشير إلى أن إحدى العبارات تستخدم اسم "براهمان" وتطلق عليه "خالق كل شيء" وهي تبدو بوضوح متناقضة مع نظرية المعرفة الدقيقة ، إذ لا بد أن تعني أن الكون هو خالق الكون . وعبارة اسيبيوزا "علة ذاته Sui Causa تتضمن فعلاً تجمعاً للفكرتين المتناقضتين ، مادامت العلة والنتيجة حسب

(١) الأوبنشاد ترجمة سوان وفرديك مانشستر ، نيويورك - منشور المكتبة الأمريكية الجديدة في أداب العام عام ١٩٥٧ ص ١٢٣ - ١٢٤ (وكانت في الأصل من منشورات مطبعة الفيداناتا التي نشرتها جمعية الفيداناتا في كاليفورنيا الجنوبية) . (للمؤلف) .

تعريفهما متمايزتين . وفضلاً عن ذلك فإننا إذا ماعدنا إلى عبارة الأوبنشناد التي تقول أن "براهمان" فوق الزمان ، وفوق المكان "لوجدنا أنها لا تنسق مع العبارة التي تقول أن "براهمان" يتحدد في هوية واحدة مع السحب ، والهواء ، والشمس ، والقمر ، وأشياء أخرى تقع داخل الزمان والمكان . وقد يقال ، بغير شك ، أنني نسيت في غمرة هذه التعليقات أننا لا نتعامل مع بحث نسقي من التصورات الفلسفية المجردة . إنه من الصواب أن نقول أن المعنى المنتشر في هذه الفقرة وفي فقرات أخرى من "الأوبنشناد" ، يؤكد ، بغير شك ، تصور الهوية . وهناك شاهد آخر يؤكد هذه الهوية نفسها هو التوحيد الشهير بين أسمان Atman (الروح أو النفس البشرية) وبراهمان . أعني بين الذات الفردية والذات الكلية في عبارات "أنت هو كذا" .

ومع ذلك فأيا ما كان الخطر في أن نعالج الشعر على نحو ما نعالج المنطق ، فإن التناقض في الفقرة التي اقتبسناها تتواءأ من الأوبنشناد توحى لي أن هناك شيئاً ناقصاً في تعريف الفيدانتا لوحدة الوجود ، بتأكيدتها للهوية البسيطة بين الله والعالم . إننا إذا ما سلمنا بالطابع الشعري لهذه الكتابات . وبجريدة الشعرا في الغموض والاتباس والتناقض ، وبالعقلية الساذحة الفحصة لمولفيها ، رغم ما فيها من عمق ، فإنه يبدوا لي مع ذلك أن التناقضات التي اقتبسنـتها هي أغراض لشيء أعمق من الحرية الشعرية ومن الفجاجة الشعرية . وأنا لا أقول أن الفيدانتا لا تتضمن وحدة وجود ، فهي بالقطع تتضمن ذلك . لكنني أقول أن وحدة الوجود فيها لا تفهم فهماً سليماً على أنها تأكيد بسيط للهوية بين الله والعالم .

دعنا نفترض أن وحدة الوجود عند كل من اسبيروزا والفيدانتا لا تعنى أكثر من هذه الهوية ، فهل خطر لأنصار هذا التأويل أنهم يصوروـن جوهر هذه الفلسفـات العظيمة على أنها وجهـة نظر سخيفة حمقاء لا يمكن أن توصف إلا بأنـها لعب فارـغ بالألفاظ ؟ ذلك لأنـه لو كانت وحدة الوجود هي وجهـة النظر التي ترى أن الله هو العالم . لـكان علينا أن نبحث عن معنى كلمة "هو" في هذه العبارة . وطبقاً للتأويل الذي نـاقشه فإنـ الكلمة "هو" خاصة بالهـوية ، بنفس المعنى الذي تـظهر فيه الكلمة هو في عبارة مثل "العربـة هي السيـارة" أو "زيد و عمـرو" . لكنـا عندما نـقول "العربـة هي السيـارة" فـكأنــا نـقول أنـ "السيـارة"

و "العربة" كلمتان مختلفتان تطلقان على شئ واحد . وعلى ذلك فإذا لم تكن كلمة وحدة الوجود تعنى شيئاً سوى هوية الله والعالم ، فإن ذلك يرافق قولنا أن صاحب وحدة الوجود يقصد أن "الله" هو اسم آخر يختار بعض الناس استخدامه - لسبب بالغ الغرابة - لما يطلق عليه بعضهم الآخر إسم العالم . ولا شك أن اسبيينوزا كان يستطيع - لو أنه أراد ذلك - أن يطلق على الكون اسم زيد ، أو عمرو ، أو خالد أو العمة مريم . وكان في استطاعته أن يطلق على هذه المنضدة اسم البيضة . ذلك هو الضرب من الحمق الذي ارتدى إليه فلسفات اسبيينوزا والأوبنشارد لو صعّ تأويل الهوية عندهما .

لا شك أن الفلسفه كغيرهم من الناس يتحدثون لغوا في بعض الأحيان ، بل ربما كان اللغو في أحاديثهم أكثر مما هو عند غيرهم . لكن لا بد أن تذكر أن الأفكار الأساسية في الأوبنشارد قد شكلت الغذاء الروحي الذي عاش عليه ملائين من الموجودات البشرية لثلاثة آلاف عام . فهل يمكن أن نصدق أن التصورات التي كانت عندهم صادقة ليست سوى ألفاظ فارغة ليس لها دلالة سوى ما تدل عليه عبارة "العربة هي السيارة" ..؟ لا يمكن أن يقال أن كثرة من البشر عاشوا على فلسفة اسبيينوزا ، وإن كان اسبيينوزا قد فعل . ومهمما يكن صواباً أنه حتى الفلسفات العظيمة يمكن أن تجد فيها فقرات من اللغو الفارغ ، فيبدو بعيداً عن التصديق أن لا تكون السكينة في فلسفة اسبيينوزا ، أكثر من سوء استخدام أحمق للألفاظ . ولا شك أن الفلسفه كثيراً ما أساعوا استخدام الألفاظ نتيجة للالتباس الخفي في اللغة ، أو نتيجة للفشل في الانتباه إلى الاستخدامات المألوفة للكلمات . لكنني لا أستطيع أن أعرف كيف يمكن لأى اعتبار من هذين الاعتبارين أن يفسر فلسفة اسبيينوزا .

وبالتالي فإنتي سوف أسوق ما أعتقد أنه فهم أعمق لوحدة الوجود . وطبقاً للتعریف الذي اقترحه فإن وحدة الوجود هي الفلسفه التي توکد القضيین الآتيین في آن معاً وهما :-

- ١ - العالم يتحدد مع الله في هوية واحدة .
- ٢ - العالم متميّز عن الله أى أنه لا يتحدد معه في هوية واحدة .

وأنا أعتقد أن هذا الرأى ينطوى على مفارقة هي السمة الكلية العامة لجميع أنواع التصور . وسوف تتعكس هذه المفارقة الأساسية ، بالطبع ، في جميع الفلسفات التي أولت التصور تأويلاً عالياً إن صحَّ التعبير ، ولأنَّ وحدة الوجود مهما ارتدت من رداء خارجي من المنطق والعقلانية ، كما هي الحال عند اسبينوزا ، تضرب بجذورها باستمرار في التصور ، فإننا لا بد أن نتوقع أنها تنطوى على مفارقة . فقط أولئك النقاد الذين جذبهم المنهج الهندسي المصطنع عند اسبينوزا ، وعجزوا عن النفاذ تحت السطح إلى منابع فكر اسبينوزا المسترة سوف يؤمنون بشيء مختلف . فالقضية التي تقول أنَّ العالم متعدد مع الله ومختلف عنه في آنٍ معاً ، يمكن أن تسمى : مفارقة وحدة الوجود .

وفي استطاعتنا أن نقول إنَّ شيئاً أن ما هو متضمن هنا في مفارقة وحدة الوجود ، وفي جميع مفارقات التصور في حقيقة الأمر ، هو الفكرة التي تسمى "وحدة الأضداد" أو "الهوية في الاختلاف" . ولقد ارتبطت العبارتان ، بالطبع ، باسم هيجل ، وهو اسم يشير الآن ، بين الفلسفات الذين يتحدثون الانجليزية ، ردود أفعال غير متعاطفة عموماً . ولذلك لا بد أن أقول شيئاً عن هذا الموضوع قبل أن أواصل السير في البحث . أعتقد أن وجهة النظر السائدة الآن في الحلقات الفلسفية في العالم الأنجلو سكسوني يمكن التعبير عنها بقولنا أن مفهوم هوية الأضداد هو جزء من المغالطات والحييل التي ابتكرها هيجل والتي ظهر ، لحسن الطالع أنها لغز في فترة قصيرة ومن ثم فقد اختفت مع مؤلفها تماماً ، في صناديق القمامنة (١) . غير أن ذلك ليس سوى صورة زائفه للواقع ، أولاً لأنَّ فكرة "هوية الأضداد"

(١) لاحظ أنَّ "ستيس" كتب هذه السطور عام ١٩٦٠ عندما كانت الفلسفة التحليلية بصفة عامة والوصفية المنطقية بصفة خاصة - هي الفلسفة المسيطرة على فكر العالم الأنجلو سكسوني - أما الآن فقد تغير الوضع كثيراً وظهر ابتداء من عام ١٩٧٦ ما أسميه باسم "الصحوة البيحالية" - قارن المدخل العام الذي صدرنا به الطبعة الثالثة من ترجمتنا "لأصول فلسفة الحق" - (المكتبة البيحالية المجلد الأول من "المؤلفات" أصدرته مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ (المترجم) .

ليست من اختراع هيجل ، بل إن عمرها على الأئل ثلاثة آلاف سنة ، لأنها جزء من التصور الذي أثر في بارمينيلس ، وأفلاطون ، وأفلاطين ، وكثير من الفلاسفة الآخرين قبل هيجل . وما فعله هيجل هو أنه أدركها ووضعها في مصطلحات واضحة ، بعد أن كانت كامنة وضمنية في كثير جداً من الفكر البشري العظيم قبل عصره . وهو حين فعل ذلك فقد أظهر بصيرة تاريخية عميقة . لكن لسوء الطالع أنّ هيجل بعد أن تلقى هذه الفكرة من الماضي ، تقدّم ليسير في خلط مرعب لها ، فقد افترض أن ما قد عثر عليه هو مبدأ منطق ، وحاول أن يجعل منه أساساً لمنطق حديث أعلى ، وكان ذلك خلقاً محالاً لأن هوية الأضداد ليست منطقية بل هي فكرة ، بالقطع ، ضد المنطق . إنها تعبير عن العنصر اللاعقلاني في الفكر البشري ، ومحاولة خلق منطق منها ، أوقع هيجل بالفعل في نوع من المغالطة ، لأن كل استدلال من استدلالاته المنطقية المزعومة قد تمّ بسوء استخدام منسق للغة ، وبالمغالطات الواضحة الملحوظة ، وأحياناً كما أشار رسل عن طريق التلاعُب بالألفاظ . وكانت هذه الحيل هي التي تمّ عرضها بسرعة ، وهي السبب الرئيسي ، وإن لم يكن الوحيدة في سقوط الفلسفة الهيجلية . سوف أترك الآن هيجل وشأنه وأعود من جديد إلى الموضوع الذي أتحدث عنه .

ليس من الصعب أن نبيّن أن فكرة الهوية في الاختلاف بين الله والعالم متضمنة بالفعل في فلسفات وحدة الوجود في فلسفة الفيديات أولاً فإن علينا أن نبيّن في آن واحد هوية براهمان مع العالم واحتلافهما . لقد سبق أن ذكرنا بعض شواهد الهوية بالفعل في الفقرات التي أقيمتها من الأوپنشاد . لكنها واضحة كذلك في بعض التأویلات المتأخرة وعند بعض الفلاسفة من أمثال " سنکارا " فهنا نجد " براهمان " يمثل الحقيقة الواقعية **Reality** الوحيدة . والقول بأن " براهمان واحد ليس له ثان " يعني أنه لا تتوحد حقيقة واقعية أخرى . والعالم التجريبي وهم يختفي في الحقيقة الواقعية لبراهمان . وقد يتعرض معارض على ذلك بقوله أنَّ معنى ذلك أن العالم لا يوجد على الأطلاق طبقاً لفلسفة الفيديات ، ومن ثمَّ فلا يمكن أن يتحدد مع براهمان في هوية واحدة . لكن ذلك لا يعني سوى أن أيام محاولة للضغط على هذه التصورات لنصل إلى نتائجها المنطقية توقعنا فحسب في المتناقضات .

لكن إذا كان براهمن يتحد مع العالم في هوية واحدة ، فلأنما كذلك مختلفان . ويمكن أن نضع الاختلافات في القائمة التالية :-

العالم هـ و :	براهمان هـ و :
١ - وهم أو ظاهر	١ - الحقيقة الواقعية
٢ - كثرة	٢ - الوحدة الحالصة
٣ - دائرة العلاقات	٣ - بلا علاقات
٤ - دائرة التناهى	٤ - اللامتناهى
٥ - يوجد في زمان ومكان	٥ - خارج الزمان والمكان
٦ - في تدفق دائم	٦ - ساكن ، لا يتغير

وهكذا تعرض ببساطة ووضوح مفارقة وحدة الوجود في **السفيدان** . والمفارقة نفسها تضرب بمنورها في الفولكلور الشعبي الهندي وفي الأساطير ، وفي الفن . ويفسر هنري زيمير في كتابه " الأساطير ، والرموز ، في الفن والحضارة الهندية " إحدى الحكايات وهي أطول من أن نذكرها هنا لكنها تعنى أن " سر مايا Maya " هو هوية الأضداد . ومايا هي التجلی المتأن والمتتابع لـ عمليات ينافض بعضها بعضاً ويمحو بعضها : الخلق والتدمير ، النمو والانحلال . وحرف " الواو " يربط ويوحد بين المتقاضيات ، وهو يعبر عن الطابع الأساسي للموجود الأعلى .. والأضداد هي أساساً من ماهية واحدة ، وجهاً إلى إله واحد هو Vishnu .

ويطبق " زيمير " تأويلاً مائلاً على تمثال شفا Siva الشهير المنحوت من الصخر في كهف الفيلة قرب بومباي . وهو تمثال يوصف بأنه من أروع أعمال التحت في العالم . وهو تمثال يتألف من رأس مركبة ارتفاعها ۱۹ قدماً من النقن حتى قمة الرأس . وعلى جانبي الرأس يوجد رأسان آخران من اليمين واليسار . والرأس المنبثق من اليمين رأس ذكر ، والرأس المنبثق من اليسار رأس أنثى ، والذكر والأنتي مبدآن يرمزان إلى " الثنائيات "

و "الأصداد" التي تطبع عالم الظاهر . ويعلق "زيمير" على هذه المجموعة من الأوجه قائلاً (ص ١٤٨ - ١٥١) "مثل الرأس الأوسط المطلق ، فهـى الحال والعظمة والماهية الإلهية التي خرجت منها الرأسان الآخرين .. وتغلق الرأس الوسطى على نفسها في عزلة حـالة ... إنها وجه الأزل .. والذى يتـدفق من صمته الجامـد على نحو متـواصل الزـمان وعمـليات الحـيـاة - أو يـظهر أنها تـتدفق منه . ومن منظور الوـسط أن لا شـئ يـتدفق .. فالرأسان حـادـثان ، والـكون حـادـث ، والـفرد حـادـث . ولكن ... أـهى تـحدـث حقـا؟ والـقـنـاع المـركـزـى يـعـنى التـعبـير عن حـقـيقـة الأـزـلـى ، الذـى لا يـحدـث فـيه شـئ ، ولا شـئ يـظـهـر فـيه ، ولا شـئ يـختـفـى ، .. ولا شـئ يـتـغـير أو يـتـحلـ من جـديـد . والـماـهـيـة الإـلهـيـة ، وهـى الحـقـيقـة الـوـحـيدـة ، المـطـلـقـ فى ذـاتـه ... تـسـتـقرـ فـى ذـاهـها ، منـغـمـسـةـ فـى خـواـنـهاـ الجـلـيلـ ، مـحـتـورـةـ عـلـىـ كـلـ شـئ " .

ونحن نرى في هذا النص هوية الأصداد ، على نحو ما يـعـبر عنـها الفـولـكـلـورـ القـدـمـ ، والـحكـاـيـاتـ ، والأـسـاطـيرـ الـبـداـئـيـةـ ، التي تـشـأـ منـ مشـاعـرـ الشـعـبـ ، لا منـ عـقـلـهـ أوـ منـ رـأـسـهـ . مما يجعلـ منـ الواـضـحـ أنهاـ لـيـسـ منـ اـخـتـرـاعـ نوعـ حـدـيـثـ مـعـتـوهـ منـ المـنـطـقـ .

انتقلـ الآـنـ إـلـىـ اـسـيـنـوـزاـ ، وـمـنـ المـوـكـدـ أـنـ وـحدـةـ الـوـجـدـ عـنـهـ تـضـمـنـ المـهـيـةـ فـيـ الاـخـتـلـافـ بـيـنـ اللهـ وـالـعـالـمـ - مـاـلمـ نـقـلـ إـنـ جـوـهـرـ فـلـسـفـتـهـ يـتـأـلـفـ مـنـ الدـعـابـةـ التـافـهـةـ التيـ تـسـمىـ الـكـوـنـ زـيـدـ أوـ عـمـرـوـ أوـ اللهـ تـبـعـاـ لـهـيـ المرـءـ . لـكـنـ لـيـسـ سـهـلاـ أـنـ نـبـيـنـ أـينـ يـعـملـ هـذـاـ المـبـدـأـ بـالـفـعـلـ عـنـدـ اـسـيـنـوـزاـ عـلـىـ نـحـوـ مـاـ كـانـ يـعـملـ فـيـ الـفـيـدـاـنـاـ . إـذـ يـنـتـسـىـ اـسـيـنـوـزاـ إـلـىـ عـصـرـ مـتأـخـرـ أـكـثـرـ تـحـضـرـاـ . وـلـوـ أـنـهـ قـدـ سـمـحـ لـنـفـسـهـ بـالـوقـوعـ فـيـ الـمـفـارـقـةـ الـمـنـطـقـيـةـ ، لـكـانـ قـدـ غـطـىـ حـيـلـهـ بـسـرـعـةـ باـسـتـخدـامـ حـيـلـ منـاسـبـةـ . وـهـىـ عـمـلـيـةـ لـمـ تـكـنـ تـحدـثـ لـلـنـاسـكـ صـاحـبـ الـعـقـلـ الـبـسيـطـ الـذـىـ كـبـ الأـوـبـشـادـ . لـمـ يـكـنـ اـسـيـنـوـزاـ لـيـسـمـعـ - وـهـىـ الـعـقـلـانـ الـخـتـرفـ - بـوـجـودـ تـنـاقـضـ فـيـ مـذـهـبـهـ ، بـالـطـرـيـقـةـ الصـارـخـةـ الـتـىـ كـانـ يـوـجـدـ هـاـعـنـدـ أـصـحـابـ الـفـيـدـاـنـاـ . وـمـعـ ذـلـكـ فـيـ اـسـتـطـاعـةـ الـمـرـءـ أـنـ يـجـدـ فـيـ مـذـهـبـهـ مـفـارـقـةـ وـحدـةـ الـوـجـدـ إـذـاـ مـاـ نـظـرـ تـحـتـ السـطـحـ .

كانـ لـدـىـ اـسـيـنـوـزاـ ثـلـاثـ مـقـولـاتـ لـتـفـسـيرـ الـوـاقـعـ هـىـ : الـجـوـهـرـ ، الـصـفـةـ ، وـالـحـالـ . فـكـلـ مـاـهـىـ مـوـجـودـ لـابـدـ أـنـ يـنـدرجـ تـحـتـ مـقـولةـ - أوـ أـكـثـرـ - مـنـ هـذـهـ مـقـولـاتـ الـثـلـاثـ .

والسؤال هو : ماهي العلاقة بين الله والعالم عند اسيينوزا ؟ لكن المرء لابد أن يسأل أولاً ماهي المقوله التي يندرج تحتها الله ، وما المقوله التي يندرج تحتها العالم ؟ إن العالم في اعتقادى يمكن أن يتعدد مع الصفات والأحوال . ويبدو أن الله أحياناً لا يعني سوى الجوهر وأحياناً أخرى يعني شمول : الجوهر ، والصفة ، والحال . وفي الحالة الأولى فإن الله يتميز عن العالم بمعنى ما ، ولكنه في الحالة الثانية يتعدد معه . غير أن ذلك يحتاج إلى قليل من الإيضاح .

كثيراً ما يعبرنا اسيينوزا أنَّ الصفات تشكل الجوهر (تعريف الجوهر في كتابه " الأخلاق " ، الجزء الأول ، التعريف رقم ٤)^(١) . أو أن الجوهر يتتألف من الصفات . ولو صرَّ ذلك فإن الجوهر عندئذ - أو الله - يتعدد مع شمول الصفات ، ومن ثم يتعدد مع العالم . لكن هناك فقرات تتناقض مع هذا التعريف فهو يقول ، مثلاً ، " الجوهر المفكر ، والجوهر الممتد شيء واحد ونفس هذا الجوهر يفهم الآن تحت هذه الصفة ، ويُفهم في وقت آخر تحت صفة أخرى " . وينكر اسيينوزا وجود أي تفاعل حقيقي بين النهنن والبدن وهو يفسر التفاعل الظاهري بقوله أن نفس هذا الجوهر يعبر عن نفسه ، على نحو متأنٍ ، بطريقتين مختلفتين وهما أحداث الفكر وأحداث الحسد . لكن مالم يفترض المرء أن الجوهر وجود متميز ، الحامل الكامن تحت الصفات ، فلن يكون للتفسير قيمة . لأن الصفتين في هذه الحالة سوف يوجدان جنباً إلى جنب فحسب ولن يكون تطابق الأحداث الذهنية مع الأحداث الحسدية سوى مصادفة ، دون أن يكون هناك أي تفسير لهذا التطابق . ومن الواضح أنه كان في خلفية ذهن اسيينوزا - مهما يقول هو نفسه - فكرة أن الجوهر شيء ثالث يفسر سلوك الاثنين الآخرين .

وفضلاً عن ذلك ، فعلى الرغم من تأكيدهاته الواضحة أن الجوهر يتتألف من الصفات ، فمن غير المحتمل أن لا يكون قد تأثر بفكرة الحامل الكامن المتميز ، من حيث أنه أخذ

(١) قارن ترجمة الدكتور جلال الدين سعيد " علم الأخلاق " لاسيينوزا ص ٣٢ - ٣٣ - دار الجنوب للنشر - تونس (المترجم) .

فكرة العوهر والصفات من التراث بغير نقد . فلم يكن هناك انفصال واضح عن التراث على أساس تحرير حتى نصل إلى هيوم ، فلم يكن من المستطاع تعرية أي شئ سوى الصفات أو القيميات . ومن المحتمل ، فيما يبدو ، أن التأويلات المتناقضة للعوهر الشئ تفسره مرة على أنه العامل ، ومرة أخرى على أنه مجموع الصفات ، وهما يعملان معا دون أن يتصالح أحدهما مع الآخر في فكر اسبينوزا . ولدينا في التأويل الأول تصور الله الذي يتميّز عن العالم ، ولدينا في التأويل الثاني هوية الله مع العالم .

إذا كانت المشاهير والأفكار الصوفية هي دالما - كما أعتقد - المصادر السبّوكولوجية لوحدة الوجود ، مهما بدت عقلانية على السطح ، وإذا كان التفكير الصوفي ، كما أعتقد ، هو دالما سلسلة من المغارات المنطقية ، لترتب على ذلك أن وجهة النظر التي تقول أن اسبينوزا - ربما ضد رغبته - تورط في مفارقة وحدة الوجود ، ربما كانت مفيدة إذا كان ثمة ميرر مستقل للظن بأن الأفكار والمشاهير الصوفية قد دخلت بالفعل في تشکيل فلسفته . فعندما سيكون هناك عنصر صوفي في تفكيره يتأكد أحياناً وينكر أحياناً أخرى . وهو يظهر عند من يتكلّرون هذا العنصر على أنه " رجل نشوان بالله " . وإذا ما أول المرة عبارته " الله أو الطبيعة " على أنها تعني أن الله ليس سوى إسم آخر للطبيعة ، وأن الله باعتصار ليس سوى كلمة لفظية ، فإن من الطبيعي أن ينتهي المرء إلى أنه ليس سوى رجل ملحد . لكن إذا ما أولها المرة تأويل صوفياً ، يعني أن الله كما أنه متعدد مع العالم فإنه كل ذلك متفرد عنه ، عندئذ سوف تكتسب لغته الدينية المؤثرة معنى ، وقد تبرر أيضاً العبارة التي تصفه بأنه " رجل نشوان بالله " . ورأى أنه عرض في ذاته الممارقة الحية لم يلحد نشوان بالله .

لقد كتب " هارولد هوفدننج " في كتابه " تاريخ الفلسفة العديدة " (ص ٢٩٤ - ٢٩٥) يقول " عند اسبينوزا نجد الفهم الواسع لانفعالاتنا الطافحة يرتفع فوقها ويتجدد مع بقية معرفتنا بالطبيعة " ثم يضيف أن هذا الفهم لانفعالاتنا الطافحة يجعل من الممكن أن يكون هناك " انعام صوفي بالله ، ويشكل هذا الميل الصوفي الشرقي الأساس في تلکيره كلية " .

ونحن نجد ، من ناحية أخرى ، أن مстер " ستورات هامبشير " في كتابه عن اسبينوزا في سلسلة بنجوين (ص ٤٣ - ٤٤) يقول :

" لقد أساء ناقد اسبينوزا فهم ما يعني بالله كملة محايطة ، لو أنها عزلت عن سياقها في فلسفته ، لبدت الفكرة صوفية وغير علمية ... الواقع أن المضمون هو العكس تماما .. فالنظريّة لا تظهر صوفية وغير علمية إلا في نزعتها فحسب ، إذا نسي المرء أن اسبينوزا في استخدامه لكلمة " الله " يستخدمها بالتبادل مع كلمة " الطبيعة " . فالقول بأن الله هو العلة المحايطة لكل شيء هو طريقة أخرى للقول بأن كل شيء ينبغي تفسيره على أنه نسق واحد يشمل كل شيء الذي هو الطبيعة ، وأنه ليس ثمة علة (ولا حتى العلة الأولى) يمكن تصوّرها على أنها خارجية أو مستقلة عن نظام الطبيعة " .

كيف وصلنا إلى مثل هذين التفسيرين المتعارضين لأفكار اسبينوزا ودواجه الأساسية ؟ لأن أحداً من هؤلاء الشرائح لم يدركهما معا ، وفي عبارة واحدة ، وفهم جانبي مفارقة وحدة الوجود ، فقد رکز " هوفدنج " على جانب ، في حين رکز " هامبشير " على الجانب الآخر . غير أن هوفدنج كان لديه - على الأقل - البصيرة ليستشعر العنصرتين المتعارضتين في فلسفة اسبينوزا . ومن ثم ليرى - رغم مذهبه الطبيعي - الشعور الصوفي يحرى قوباه في فكره ليشكل مكوناً متمماً ومتكملاً في فلسفته التي تصبح مشوهة وغير واضحة لو تعامله المرء أو أنكره .

أما القول بأن الله في فلسفة اسبينوزا ليس سوى اسم آخر " للطبيعة " مثلما أن العربية " ليست سوى اسم آخر " للسيارة " ، ومن ثم فإن كل اللغة الدينية العالمية التي استخدمها اسبينوزا في كتابه " الأخلاق " ليست سوى مسألة لفظية لا معنى لها - فتلك هي وجهة النظر التي يطلب منها مстер " هامبشير " قبولها . ولابد أن أقول إنها نظرية تبدو لدى بالغة السطحية .

أنتهى من ذلك إلى القول بأن النظرية الفلسفية لوحدة الوجود تعني حقاً الهوية في الاختلاف بين الله والعالم وليس مجرد هويتهما فحسب . طالما أن ما أسميته بوحدة الوجود

بالمعنى الضيق هو مجرد حالة جزئية لوحدة الوجود بالمعنى الواسع ، ويتعين من ذلك أنه لا بد أن وحدة الوجود تنظر إلى العلاقة بين الله والذات المتناهية على أنها حالة اتحاد ، وعلى أنها كذلك نموذج للهوية في الاختلاف ، وليس للهوية فحسب . غير أن ذلك كله ليس سوى استباقي تمهدى ، ذلك لأن علينا أن نفحص القواهر الصوفية المرتبطة بها لنكشف أى ضوء تلقى على هذا الموضوع .

ثانياً : الثنائيّة :

ليس منذهب وحدة الوجود مجرد نظر منطقي للذهن فلسفى ، فهو ليس وجهة نظر تقوم تماماً على حجة أو على العقل ، وإنما هو في جوهره فكرة صوفية ، رغم أنه بعد ذلك واصل تدعيم نفسه بالحججة . ومن ثم ففي خلال التطور التاريخي الطويل للفلسفة العقلية ، كان هناك اعتقاد أن منذهب وحدة الوجود يقوم على أساس العقل ، وتنسّق حنوره الصوفية . وذلك ما حدث مع اسپينوزا ، أو على الأقل مع شراح اسپينوزا ومُنْ عرضوا فلسفته . وهذا نجد أن مغزى مشكلة وحدة الوجود ليس ما إذا كانت حجج هذا المذهب تقوم على منطق حميد أو فاسد ، بل ما إذا كانت تأويلاً صحيحاً للتجربة الصوفية . تلك هي المشكلة المطروحة أمامنا الآن .

من حيث المصطلحات سوف أحدد معانى الثنائية ، والواحدية ، ووحدة الوجود على النحو التالي : الثنائية هي وجهة النظر التي ترى أن العلاقة بين الله والعالم ، - بما في ذلك العلاقة بين الله والذات الفردية ، في حالة الاتحاد - هي علاقة أخرىية خالصة ، أو علاقة اختلاف تام ، فليس ثمة هوية . أما الواحدية فهي وجهة النظر التي ترى هذه العلاقة هوية خالصة وليس ثمة اختلاف . أما وحدة الوجود فهي وجهة النظر التي ترى أن هذه العلاقة هي : الهوية في الاختلاف .

لقد كان هناك ، بصفة عامة ، انشقاق أساسى بين الشرق والغرب ، أو بالأحرى بين الهند والغرب فى مسألة ما إذا كان ينبغي تقديم تفسير واحدى أو ثانى للتجربة الصوفية .

فقد قدمت الهند في مذاهب "السانتا" و "اليوجا" ، و "الجينية" ، وفي مذاهب الفيدانتا ، تأويلات الثنائية والكثرة . غير أن التيار السائد في فلسفة الفيدانتا وهو فلسفة "ستكارا" - كان تياراً واحدياً . لكن صوفية الغرب ، رغم ميلهم الواضح إلى الانحراف نحو الوحدة أو وحدة الوجود ، فإنهم كانوا عادة يتنهون إلى إنكار هذين المذهبين لصالح الثنائية . ولقد كانت الثنائية سمة لأديان التالية الثلاثة الرئيسية : المسيحية ، والإسلام ، واليهودية ، على الرغم من أنه يمكن ، عموماً ، اقتباس متصوفة المسيحية أنفسهم - في نصوص حاسمة - كنماذج تقف إلى جانب الثنائية . ويبقى السؤال عما إذا كانت هذه ستظل نظرتهم إذا لم يكونوا قد خضعوا للتهديدات اللاهوتين والسلطات الكنسية في الكنيسة . هذا سؤال ينبغي علينا أن نتأمله في صفحاتقادمة لأنه يوثر في مشكلتنا الرئيسية ألا وهي مشكلة التأويل الصحيح .

تظهر التجربة الصوفية الانبساطية كمصدر رئيسي نبع منه التوحيد بين الله والعالم في مذهب وحدة الوجود ، والمذهب الوحدى . أما التجربة الصوفية الانطروائية فـهي المصدر الرئيسي للتتوحيد بين الله والذات الفردية ، عندما يحدث ذلك في حالة الانحاد .

لقد رأى المتصوفة الانبساطيون العالم من حولهم : الحشائش ، والأشجار ، والحيوان وأحياناً الأشياء "الجامدة" كالصخور ، والجبال ، وقد أنتجهما الله ، أو أشع فيها نور الحياة الذي هو واحد ، فهي نفس الحياة التي تسرى في كل شيء . أو كما عُبَر عن ذلك "ر . م . بك" بقوله "لقد رأيتُ أن الكون لا يتألف من مادة جامدة ميّة ، بل على العكس حضور حي" (١) . ولقد بينا فيما سبق أن "بوهيمى" ، و "إيكهارت" و "ن . م . " وكثيرون غيرهم عَبَرُوا عن أنفسهم بلغة مماثلة . والمشكلة أمامنا هي ما إذا كانت التجربة الصوفية الانبساطية تدعم بالفعل ، الثنائية ، أو الوحدة ، أو وحدة الوجود .

أما المتصوف الانطروائي الذي تخلص من الإحساسات ، والصور ، وكل مضمون

(١) قارن فيما سبق القسم الخامس من الفصل الثان (المولف) .

فكري ، فقد وجد في داخل نفسه ، في النهاية ، الذات الحالصة التي أصبحت ، أو التي هي ، متحدة مع الذات الكلية أو مع الله . ذلك هو مصدر مشكلتنا بمقدار ما تدور بصفة خاصة حول علاقة الهوية أو الاختلاف بين الله والذات الفردية . وما هو هام هنا بصفة خاصة هو " تلاشى أو " اختفاء " أو فناء الفردية كما أطلق عليها المتصوفة المسلمين - في " الوجود الذى لا حدود له " الذى وصفه " تنسون " ، و " كويستر " ، وغيرهما بلغة حديثة غير لاهوتية .

سوف أناقش في هذا القسم وجهة النظر الثانية التي تأخذ بها ديانات التالية ، وأقتبس بعض الشواهد من الصوفية أنفسهم لصالح هذه الوجهة من النظر . فقد تحدث المتصوفة المسيحيون في تجاربهم عن " الاتحاد بالله " . وسوف تكون مناقشتنا أسهل إذا ما استخدمنا لغتهم بصدق هذه التجارب . عندئذ يكون السؤال : ما الذي يحدث في لحظة الاتحاد الصوفى ؟ هل تصبح روح المتصوفة ، ببساطة ، متحدة بالله ؟ أم تبقى وجوداً متمايزاً ومعتلقاً عن الله تماماً ؟ أم أن هنا هوية في الاختلاف ؟

لسوء الطالع لا يساعدنا الالتجاء إلى معنى كلمة " الاتحاد " لأن لفظ ملتبس الدلالة . فنحن في لغتنا العادبة نعني باتحاد " أ " مع " ب " توقفهما تماماً عن أن يكونا موجودات متمايزة . كاتحاد نهرين مثلاً مثل نهر " ميسوري " و " نهر ميسissippi " في نهر واحد . فسوف يكون من الصواب أن نقول أنه تحت اتصالهما يجري نهر واحد فحسب . ومن ناحية أخرى فإن أعضاء اتحاد التجارة لا يتحدون في هوية واحدة ببعضهم مع بعض بل يرتبطون ارتباطاً وثيقاً فحسب في نفس المنظمة . وفضلاً عن ذلك فلو أنها قلنا إنَّ شيئاً : " أ " و " ب " هما " نفس " الشيء ، فذلك أيضاً ملتبس الدلالة . فنحن نقول إنَّ " نحمة المساء " و " نحمة الصباح " هما " نفس " الشيء ، ونعني أنهما يتحدان في هوية واحدة . لكننا نقول أنَّ الوالدين لديهما " نفس " الفكرة ولا تعنى بذلك سوى أنَّ أفكارهما - رغم أنها متمايزة عددياً ، بوصفها عمليات سيكولوجية في ذهنيين مختلفين ، فإنهما مع ذلك متتشابهتان تماماً . وهذا الالتباس العزلى يصبح على صلة وثيقة بموضوعنا ، عندما يقول المتصوفة

المسيحيون أن إرادة الفرد في حالة الاتحاد تصبح هي نفسها ، أو واحدة ، مع الإرادة الإلهية .

ويستخدم الصوفية باستمرار لغة ملتبسة الدلالة ، وسوف نحد بالمصادفة ما يسلو واضحًا غير ملتبس الدلالة ، وعبارات صريحة في كتاباتهم . وعلينا أن نمسك بهذه العبارات على اعتبار أنها هامة ، لكن حتى في هذه الحالة فإن علينا أن نتذكر أن تأويل الصوفي العاشر لتجربته ، حتى عندما نكون على يقين منه ، لا يمكن قبوله على أنه صحيح بطبيعة الحال . لأن المتصوفة - مع استثناءات قليلة - ليسوا من فلاسفة التحليل أو حتى من الميتافيزيقيين . وكثيراً ما وقعوا في شراك اللغة . ومن الواضح ، من ناحية أخرى ، أن علينا أن ندرس عبارات المتصوفة عن تحاربهم مادامت هي في نهاية المطاف المادة العام الوحيدة المورجدة أمامنا لتحليلها . وإن علينا أن نقيم على أساس هذه العبارات التأويل الذي تقترح قبوله على أنه أفضل تأويل .

سوف أبدأ ببعض المصادر المسيحية ثم أنتقل إلى شواهد من متصرفية الإسلام ، واليهودية .

كانت القديسة تريزا تقول :

" واضح جداً ما الذي يعنيه الاتحاد - شيئاً متمايزاً يصبحان شيئاً واحداً .. " (١) ربما افترض القارئ أن هذه عبارة واضحة عن الوحدية . غير أن لغة القديسة تريزا كانت في العادة باللغة الفموض ، ولم تقدر ذاتياً للدرجة أن المرأة لا يستطيع أن يفهم على أساس العبارة المذكورة أية نظرية على الإطلاق ، لكن المرأة يعرف أن "القديسة تريزا" بوصفها كاثوليكية مخلصة ربما أصابها الرعب خشية أن يفهم أنها تعفضل نظريات الهرطقة : الوحدية أو وحدة الوجود .

وكتب يوحنا حامل الصليب يقول :

"تعتمد حالة الاتحاد الإلهي على التحول الشامل للإرادة البشرية إلى إرادة الله بتلك

(١) القديسة تريزا "حياة القديسة تريزا" الفصل الثامن عشر (المؤلف) .

الطريقة التي تجعل كل حركة لهذه الإرادة هي باستمرار حركة لارادة الله " (١) .

فماذا كان يعني بعبارة " التحول الشامل للإرادة البشرية إلى إرادة الله .. " ؟ هل تعنى أن الإرادتين - الإرادة البشرية وإرادة الله - قد أصبحتا متحدين في هوية واحدة ؟ أم أنها تعنى أن الإرادتين ظلتا إرادتين لكن ما يريد الوارد هو بالضبط مثل ما يريد الآخر ؟ لم يكن القديس يوحنا حامل الصليب عقلاً من الطراز الأول ، رغم أنه كان صاحب ذهن تحليلي أكثر من القديسة تريزا ، كما كانت لغته أكثر دقة من لغتها ، وما لم يكن في استطاعتنا أن نحدد عبارة تعبّر عما يقصده أوضاع من هذه العبارة ، فإننا لن نستطيع أن نستنتج شيئاً موكداً من هذه الكلمات . ولحسن الطالع فإن مثل هذه العبارات الواضحة موجودة ولقد اقتبست اثنين منها ، فهو يتحدث عن الاتحاد الصوفي على أنه :-

" ذلك الاتحاد وتحول الروح إلى الله لا يكتمل إلا إذا وجد ضمناً ذلك التشابه الذي يخلقه الحب ، ولهذا السبب فإنتي سوف أسمى هذا الاتحاد : اتحاد المشابهة - الذي يحدث عندما تتطابق إرادتان : إرادة الله وإرادة الروح معًا ، دون أن ترغب إحداهما في الآخر أو تبغضها " (٢) . [التشديد من عندي] .

ثم أضاف بعد ذلك بقليل :-

" تلك الروح التي وصلت إلى مرحلة التطابق الكامل والمماثلة ، تتحد اتحاداً تاماً مع الله ، وتحول إلى الله على نحو يفوق الطبيعة " (٣) . [التشديد على الكلمات من عندي] .

١) القديس يوحنا حامل الصليب : " صعود جبل الكرمل " ترجمة ديفيد لوس الطبعة الرابعة عام ١٩٢٢ - الكتاب الأول ، الفصل الخامس (المؤلف) .

٢) المرجع السابق ، (المؤلف) .

٣) المرجع السابق ، فقرة ٤ (المؤلف) .

وبعبارة أخرى فإنَّ الله والروح ظلاً ، من حيث الوجود موجودات متمايزَة ، واتحادها يعني فقط التشابه الكيفي لإرادتهما . ويمكن أن يسمى بالاتحاد الكيفي كتمييز له عن الاتحاد في الوجود ، أو في الجوهر ، أو الهوية .

وكان " روزبروك " أيضاً صريحاً :

" كما أنَّ الهواء يخترق ضوء الشمس وحرارتها ، وكما أنَّ الحديد تنفذ فيه النار ، حتى أنه يعمل من خلال النار كما تعمل النار ، طالما أنه يتوجه ويشع مثل النار ، ويمكن أن يقال مثل ذلك عن الهواء ... ومع ذلك فكل منها يظل محتفظاً بطبيعته الخاصة . لأنَّ النار لا تصبح جديداً ، ولا يصبح الحديد ناراً .. فها هنا تمييز عظيم ، لأنَّ المخلوق لا يصبح أبداً هو الله ، والله لا يصبح أبداً هو المخلوق " (١) .

نلاحظ أنَّ مفهوم الوحدة الذي يقول به القديس يوحنا حامل الصليب ليس هو تماماً المفهوم الذي يقول به " روزبروك " . فالعلاقة بين الله والروح عند القديس يوحنا حامل الصليب ، هي علاقة تشابه بين شيئين مختلفين . أما هذه العلاقة عند " روزبروك " فهي تقارن العلاقة بين ضوء الشمس والهواء ، أو بين الحرارة والحديد الساخن . وربما أطلقتنا عليها اسم علاقة النفاد . فهي ليست مشابهة أو مماثلة لأنَّ ضوء الشمس لا يشبه الهواء ، كما أنَّ الحرارة لا تشبه الحديد . غير أنَّ كلاً من القديس يوحنا حامل الصليب ، و " روزبروك " يصر على أنَّ الله والروح يظلان موجودات متمايزَة ، ولا يتهدان من حيث الوجود في هوية واحدة . ومن ثمَّ فهما يقدمان لنا صورتين مختلفتين من التالية . وذلك وحده - رغم أنه ليس في ذاته هاماً - يكفي لاظهارنا على أنَّ تأويل المعنى وتحليله الذي

(٢) " كتاب الحقيقة العظمى " الفصل الثامن في كتاب روزبروك " ترین الزواج الروحي . وكتاب الحقيقة العظمى : الحجر المترهل " ترجمة س . أ . ونشرت دوم لندن عام ١٩١٦ وقد اقتبسه أيضاً روفس جونز في أماكن مختلفة من كتابه " ازدهار التصوف " نيويورك - ماكميلان عام ١٩٣٧ ص ٢٠٧ (المؤلف) .

يقدمه المتصرفه لا يمكن لنا قبوله بقيمه المباشرة . لأنه مالم نلحًا إلى القول بأن هذين الرجلين يصنفان نوعين مختلفين من التجربة الصوفية ، فإنهما لا يمكن أن يكونا معاً على صواب وان كانوا يتفقان في الثانية .

ويقول "هنري سوزو" أيضاً بالثانية ويقول الاتحاد على أنه تشابه كيفي ، يقول : "إن الروح باندماجها في الله تتلاشى ، لكنها لا تتلاشى تماماً ، لأنها في الواقع تتلقى بعض الصفات من الألوهية ، لكنها لا تصبح هي الله بالطبيعة .. فلا يزال هناك شيء خلق من العدم ، ويستمر أن يكون كذلك إلى الأبد " . (١)

وإلى جانب عبارته الواضحة عن الثانية ، فإن هذه الفقرة حديقة بالملاحظة لاستخدامه كلمات مثل "الروح تتلاشى " . ويفتهرنا ذلك على أن التجربة الصوفية عند "سوزو" تشمل ما يسميه صوفية المسلمين "الفناء Fana" وهو ما مرّ بتجربته أيضاً "تسون" ، و "روز بروك" وغيرهما من اقتبسنا تصوصهم من قبل . وهي تضيف شهادة عن التشابه الأساسي بين التجارب الصوفية في جميع العصور ، والديانات ، والثقافات .

فإذا ما انتقلنا الآن إلى "ما يستر إيكهارت" أعظم المتصرفة المسيحيين في العصور الوسطى - من الناحية الفلسفية ، لوجدنا موقفاً غريباً : فهو كثيراً ما يقول عبارات - لاسيا في الموعظ - جعلت السلطات الكنسية تتهمه بأنه يزعم الهوية مع الله . فمثلاً :-
"ينبغى على المرء أن يحيا بحيث يكون متحداً مع ابن الله ، للدرجة أن يصبح هو ذلك الابن ، وحتى لا يكون بين الروح وبين الابن أي تمایز " (٢) .

(١) هنري سوزو "حياة هنري سوزو" ترجمة ت . ف نوكس ، الفصل السادس والخمسون (المؤلف) .

(٢) مايستر إيكهارت ترجمة ر . ب بلاتكى نيويورك ، عام ١٩٤١ ، الموعظة رقم ٢٥ ص ٢١٣ (المؤلف) .

وأيضاً :

" يقول القديس بولس " إننا جميعاً نتحول إلى الله (كورنثوس الثانية ٣ : ١٨) (١) . وكل ما يتغير إلى شئ آخر ، يصبح متحداً معه في هوية واحدة . ومن ثم لو أنتي تغيرت إلى الله ، وجعلتني واحداً مع ذاته ، فلن يكون هناك عنتد ، مع الله الحي ، أى تمييز بيننا " (٢) .

وأيضاً :

" الله وأنا ، نحن واحد " (٣) .

وأيضاً :

" عن طريق الترهج [وأيكهارت يعني بهذه العبارة الاتحاد] أكتشف أن الله وأنا واحد .. فأنا المحرك الذي لا يتحرك والذى يحرك كل شئ .. وهنا أيضاً يتحد الله مع الروح في هوية واحدة .. " (٤) .

وكمثال آخر :-

" العين التي أرى بها الله هي نفس العين التي يراني بها الله . فعيني وعين الله واحدة وهي هي - واحدة في الرؤية ، واحدة في المعرفة ، واحدة في الحب " (٥) .

١) عبارة القديس بولس هي " ونحن جميعاً ناظرين مجد الرب بوجه مكشوف ، كما في مرآة تغير إلى تلك الصورة عينها من مجد إلى مجد كما من الرب الروح " - (المترجم) .

٢) المرجع السابق ص ١٨١ (المؤلف) .

٣) المرجع نفسه ص ١٨٢ (المؤلف) .

٤) المرجع نفسه ص ٢٣٢ (المؤلف) .

٥) المرجع السابق ص ٢٠٦ (المؤلف) .

ويمكن أن تقبس أمثلة أخرى كثيرة . فهى متداولة فى كل كتابات "إيكهارت" لكنه يشير فى "الدفاع" الذى كتبه ضد اتهامه بالهرطقة إلى الفقرة الأولى السابقة ويقول : لو كانت هذه العبارة سوف تؤخذ على أنها تعنى أنتى أنا الله ، فذلك كذب . أما إذا كان ينبغي أن تؤخذ على أنها تعنى أنا الله بوصفى عضواً منه فهى صادقة "(١)" . لكن ماذا تعنى عبارة "عضوًا منه" .. ٩

أمثال هذه التصوص تجعل المرء يتساءل عما إذا كان "إيكهارت" كان صريحاً تماماً في دفاعه . (٢)

لكن هناك عبارة "لايكهارت" لها أهمية فلسفية قصوى فى هذا السياق هى ما يأتى :-

"الواحد الالهى هو نفي النفي .. لكن ماذا يعني الواحد؟ شيئاً لا يمكن أن يضاف إليه شئ آخر ، تمسك الروح بالألوهية حيث تكون عندئذ خالصة ، وحيث لا يكون ثمة شيء بجانبها ، لا شئ آخر تتأمله . الواحد هو سلب السلب . كل مخلوق يتضمن سلباً : الواحد ينكر أنه أى مخلوق آخر . لكن الله يتضمن إنكاراً لكل إنكار . إنه الواحد الذي ينكر كل آخر ، فلا شئ سوى ذاته" (٣) .

في هذه الفقرة يستبق "إيكهارت" كلام من أسبينوزا ، وهيحل ، ويشير بالنظرية نفسها الموجودة في الأوبنشاد . يقول : "كل مخلوق يتضمن سلباً : كل واحد ينكر أنه

(١) المرجع نفسه ، ص ٣٠٣ (المولف) .

(٢) عبارات إيكهارت السابقة تذكرنا بالحديث القدسى الشهير : "لا يزال العبد يتقرّب إلىَ بالتوافق حتى أحجه ، فإذا أحبته كثُر سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ولسانه الذي ينطق به .." (المترجم) .

(٣) المرجع نفسه ، ص ٢٤٧ (المولف) .

الآخر". ومن الواضح أن ذلك تعبير عن مبدأ اسيينزا الذي يقول "كل تعين سلب" (١). وهذا هو تعريف المتناهي ، أو بعبارة "إيكهارت" كل مخلوق متميز عن العالق الذي هو اللامتناهي . فذلك الذي ينفي كل نفي هو اللامتناهي . وفضلاً عن ذلك فاللامتناهي هو بعبارة إيكهارت شيء لا يمكن أن يضاف إليه شيء آخر "أو الذي ليس له آخر ينفيه . أو كما تقول "الأوبتشاد" الواحد الذي ليس له ثان ". وعلى هذا النحو فإن الله هو اللامتناهي ، لا يعني أنه سلسلة لا نهاية لها ، بل يعني أنه لا يوجد شيء خارج ذاته يحده أو ينفيه . وهذه عبارة صريحة إما عن الوحدانية أو وحدة الوجود ، طالما أن القول بأنه لا شيء آخر هناك سوى الله يعني القول بأن الله هو كل شيء موجود (٢) .

يسوء واضحًا أن تفكير إيكهارت كان يميل إلى تفسير تجربته الخاصة تفسيرًا واحدًا أو بطريقة وحدة الوجود - دون أن يميز ، بلا شك ، بين الوحدانية ووحدة الوجود . لقد حجد في دفاعه تهمة "الهرطقة" وبذلك قبل الثانية التي تقول بها السلطات البابوية .

(١) راجع شرح هذا المبدأ في كتابنا "منهج العدل هند هيجل" أصدرته مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ (المترجم) .

(٢) يشير ذلك سؤالاً عن مدى الدين الذي يدين به هيجل لـإيكهارت . يقول روفس جونز Rulfus Jones في كتابه "ازدهار التصوف" الفصل الرابع "أن هيجل كما هو معروف زعم أن مايستر إيكهارت هو مصدر منهبه" وأنا نفسى لا أذكر مثل هذه العبارة في أي من كتبات هيجل - على الرغم من أننى لما كنت قد قرأتها منذ ثلاثين عاما ، فقد تعرّفت على الناكرة . كما أن عبارة جونز تبدو متسرعة وبلا عناء . لقد اقتبس ر . ب . بلاكتكى في المقدمة التي صدر بها ترجمته لـإيكهارت ، من "فرايدر فون بادر" كثيرةً ما كتبتُ مع هيجل في برلين ، وذات مرة قرأت له فقرة من مايستر إيكهارت الذي لم يكن بالنسبة له سوى إسم فحسب . ولقد أثارته الفقرة للغاية حتى أنه في اليوم التاليقرأ لي محاضرة كاملة عن إيكهارت تنتهي بعبارة "ها هنا نحن ، في الواقع ، ما كان نبحث عنه" . ويعطينا ذلك انطباعاً بأن ذهن هيجل كان متعاطفاً مع أنكار إيكهارت للدرجة أن بعض العبارات القليلة التي اقتبست من إيكهارت وقرئت عليه من صديق جعلت ذهنه يشتعل حتى أنه تحدث عنها بالتفصيل وبثلاثة في صيحة اليوم التالي . ويمكن أن يكون ذلك قد حدث دون أن يقرأ سطراً واحداً لـإيكهارت (المؤلف) .

وإذا لخصنا موقف المتصوفة المسيحيين ، فلن يكون علينا ، بالطبع ، سوى أن نقدم عينات للشهاد ، وليس الشاهاد كاملة . ولقلنا أن معظم النصوص الحاسمة لا تترك أى شك في موقفهم ، فهم يدعمون الثانية بصفة عامة ، طبقاً لمعتقدات الكنيسة ، لكن هناك شيئاً في تجربتهم الخاصة يجعلهم ينحدبون نحو نظرية الهوية في العلاقة بين الله والروح الفردية عندما تكون في حالة الاتحاد .

ولقد تطورت تجربة الاتحاد الصوفي بالله في التصوف الإسلامي ، تطوراً كاملاً . ومن ثم فإن علينا أن ننظر ما الذي قدّمه هؤلاء المتصوفة من تأويل لهذه التجربة . لقد كان موقفهم ، بصفة عامة ، مشابهاً لموقف متصوفة المسيحية - أى الثانية مع ميل إلى الشورة الغاضبة أحياناً في اتجاه الوحدانية . فكثير من متصوفة الإسلام يفضلون التعبير عن تجاربهم في شعر متلألق إلى أقصى حد ، مسرف في الاستعارة والمجاز عن التعبير عن طريق النثر . غير أن الشعر ، لا سيما من ذلك النوع الحسّي الشهوانى الذي كتبوه لا يكون طيباً للتحريض النظري . ومع ذلك فسيطرة الثانية واضحة . فالديانة الإسلامية - كالديانة اليهودية - تصر على وجود هوة عظيمة تفصل بين الخالق وملحوقاته ، وذلك يعكس ، بالطبع ، في التأويلات التي يقدمها المتصوفة لتجاربهم ، لكن ذلك لم يكن يمنع من وجود ثورات غضب موقفه تندى بالهوية مع الله . وأحياناً بلغة متطرفة كتلك التي تُنسب إلى " منصور العلاج " وربما وجدنا تعبيراً أكثر اعتدالاً عن الفكرة ذاتها عند " محمود الشابستاري (١٣٢٠ ميلادية) الذي كتب يقول :-

" لا يوجد في الله ثنائية ، فلا يوجد في ذلك الحضور " الأنـا " ، و " الأنـتـ " ، والنـحنـ . ذلك لأنـا " الأنـا " و " الأنـتـ " ، والنـحنـ " ، و " الـهـوـ " تصبح شيئاً واحداً .. مـاـدـاـمـ لا يوجد أى تمايز في الوحدة . ويـصـبـحـ الطـالـبـ والمـطـلـوبـ والمـطـرـيقـ شيئاً واحداً " (١) .

(١) مارجـيتـ سمـيثـ " قـراءـاتـ فـيـ مـتصـوـفـةـ إـسـلامـ " صـ ١١٠ (المـوـلـفـ) .

عبارة "يصبح شيئاً واحداً" هي بالطبع ملتبسة الدلالة مثل كلمة "الاتحاد". لكن عبارة "لا يوجد أى تمايز" ليست ملتبسة الدلالة ولا غامضة ، فهي تعنى : الهوية .

وآراء الامام الغزالى (١٠٥٩ - ١١١١ ميلادية) باللغة الأهمية فهو الصوفى - الفيلسوف العظيم من بين صوفية المسلمين . وهو فيما يلي لى فلسفوفاً أكثر منه متصوفاً . وربما انتابنا الشك فيما إذا كان حتى قد وصل بالفعل إلى الوعى الصوفى . وهو يقول عن نفسه في سيرته الذاتية : " كان النظر بالنسبة لي أسهل جداً من العمل ، ولقد قرأت حتى تعلمت من الدراسة والهرطقة " (١) ولما لم يقنع بذلك فقد اعتزل العالم ، وظل لاحدي عشرة - أو اثنى عشرة - سنة يعيش فيعزلة باحثاً عن الإشراق طبقاً لمناهج وطرق الصوفية . ويبدو لي أن الدليل على وصوله إلى الإشراق ليس حاسماً . أما بالنسبة لقدرته ومكانته الفلسفية فلا أحد من قرأ عباراته الواضحة النافذة حتى وهي مترجمة يستطيع أن يشك فيها . كما كانت لديه مهارة كبيرة على الكتابة ، فكتاباته ممتعة نظرأً لقدرته غير العادلة في ضرب الأمثلة التوضيحية .

والغزالى يتحدث أحياناً عن " الفناء في الله " الذي هو الهدف الذي يسعى إليه المتصوف ويبلغه . غير أن كلمة الفناء محاز ملتبس الدلالة وهي تتعارض مع الثنائية والوحدة . ولا شك أن الغزالى يقصد بها معنى ثانياً . ولقد اقتبس منها الآنسة " إفلين أندرهيل " قوله " غاية التصوف الفناء التام في الله .. ولقد تحيل البعض أنهم أصبحوا مع الله في وحدة ، وتحيل غيرهم أنهم أصبحوا معه في هوية ، وتحيل فريق ثالث أنهم ارتبطوا به ، لكن ذلك كله غلط " (٢) . واقتبس منه مسٹر " كلود فيلد " نصوصاً تدين العبارات المتطرفة

١) الإشارة إلى كتاب الامام الغزالى " السنقد من الضلال " ، وقد كتبه بعد أزمة روحية عنيفة أفلج فيها عن تدريس ما كان يدرسها من العلوم . وأقبل على العزلة عن الناس ، مع أنه كان قد أصاب في التدريس شهرة واسعة . وقد نشر الكتاب مع دراسة الدكتور عبد الحليم محمود (المترجم) .

٢) الامام الغزالى " كيمياء السعادة " ترجمة كلود فيلد ، لندن ١٩١٠ مقدمه المترجم (المؤلف) .

لمنصور الحلاج وغيره من الصوفية الذين استخدموها هذا النوع من اللغة ، ثم يضيف :-
 " ولقد سار هذا الأمر بعيداً حتى أن أشخاصاً معينين تباهوا بالوحدة مع الله ، .. حتى
 أنهم عاينوا الله واستمتعوا بالحوار معه .. " .

ويشير الإمام الغزالى إلى أمثال هؤلاء المتصوفة على أنهم " ثرثرون حمقى " (١) .
 ويبدو أنه يرفض أي تأويل غير ثانوى للتحربة الصوفية . والفقرة الآتية عن معنى " الفناء "
 حديقة بالتأمل :

" عندما لم يعد العابد يفكر في عبادته أو في نفسه ، لكنه فني تماماً في الله الذي يعبده
 فإن هذه الحالة يسميها العارفون بالفناء الحسدى عندما يغيب المرء عن نفسه فلا يشعر بشئ
 من أعضائه الحسدية ، ولا شئ مما يجري من حوله ، ولا شئ مما يدور في ذهنه . لقد رحل
أولاً إلى ربه ثم أصبح في النهاية في ربه . والفناء الكامل يعني أنه لم يعد يعني شيئاً إلا نفسه
 فحسب ، بل لم يعد يعني فناءه أيضاً .. لأن الفناء عن الفناء هو هدف الفناء وغايته .. ومن ثم
 فعلاقة المتصوف بالله الذي أحبه تشبه علاقتك بمن تحب بسبب مركزه أو ثروته ، أو هي
 أشبه بالحب البشري الذي تصل إليه ... وعلى ذلك فكلما عظم حبيبك فإنك لا تدرك شيئاً
 آخر . فأنت لا تسمع شيئاً عندما يتحدث المتحدث ، ولا ترى الشخص العابر رغم أن عينيك
 مفتوحتان كما أنك لست أصم " . (٢)

وعلينا أن نلاحظ أن ذلك وصف سيكلولوجى لحالة الصوفي الذهنية . ويقول الغزالى
 إنها تشبه حالة الفناء الذهنى عند شخص استغرق تأمل المحبوب الأرضى . ولا تتضمن هذه
 الخصائص السيكلولوجية في ذاتها أية نظرية منطقية أو وجودية عن الواحدية أو الثنائية . فهي
 تتسرق معهما معاً ، كما أنها لا تتضمن أو تنفي النظرية القائلة بأن وجود الذات الفردية

(١) سميث - مرجع سابق ص ٧٠ (المولف) .

(٢) سميث - مرجع سابق ص ٧٠ (المولف) .

يتألشى ، حتى القناء في الجوهر الإلهي للحظة . لكنها تقول فحسب أنَّ الوجود المتفصل للذات قد تمَّ نسيانه سيكولوجياً . أما القول بأنَّ الغزالى ظلَّ على الدوام ثائباً فذلك ما يمكن أن نجمعه من النصوص الأخرى التي ذكرناها فيما سبق ونصوص مشابهة كثيرة .

ليست فكرة الاتحاد بالله - فيما يقول "ج . ج . شوليم" في كتابه "التيارات الرئيسية في التصور اليهودي" - هي الفكرة السائدة في اليهودية . والزعم يبلغ هذا الاتحاد ، وتأويله على أنه الهوية مع الله إنما توحد في بعض الأحيان في الحسيدة "المتأخرة" ، كما توحد أيضاً في حالة "أبولنيا Abulafia" (١) لكنها كما يقول شوليم في عبارة اقتبسناها من قبل "حالات نادرة إلى أقصى حد تلك التي تقول أنَّ الوجه يعني الاتحاد الفعلى بالله ، بحيث تخلى الفردية البشرية عن ذاتها في حالة الغيبة التي تندمج فيها تماماً في التيار الإلهي ... فلا مندوحة عن أن يظل الصوفى اليهودى على وعي بالمسافة بين العالم والمخلوق ، وأنَّ الأخير يلحق بالأول ، والنقطة التي يلتقي عندها الإثنان على جانب عظيم من الأهمية عند الصوفى . لكنه لا ينظر إليها على أنها تشكل أى شىء مفرط أو مبالغ فيه مثل هوية الخالق مع المخلوق" (٢) .

ولسنا بحاجة إلى متابعة مضمون هذه الفقرة ، ولا تبرير هذه المحاذات - أكثر من ذلك . والنقطة الوحيدة الهامة الآن ، هي أنه على الرغم من وجود نماذج أحياناً في اليهودية للتأنويل الواحدى للتجربة الصوفية ، فإنَّ روح التصور اليهودي بصفة عامة ثانية ، فهو يصر مثل التصور الإسلامي ، على وجود هوة تفصل بين الخالق والمخلوق .

وباختصار فإنَّ الصورة العامة التي تحصلها عن ديانات التالية الثلاث في الغرب هي أنَّ متصوفتهم يقفون بحسم إلى جانب الثانية . وإنْ كانت هناك نزعات معينة نحو وحدة

(١) أبو ليفا (ابراهيم بن صموئيل) ١٢٤٠ - ١٢٩١ - قائد ديني يهودي يلقب بهى القبلانية من تعاليمه أنه يمكن اكتساب "روح النبوة" من تأمل أحرف المحماء العبرية (المترجم) .

(٢) ج . ج . شوليم "التيارات الرئيسية في التصور اليهودي" ص ١٢٢ - ١٢٣ (المؤلف) .

الوجود تظاهر أيضاً في هذه الديانات الثلاث . وأعظم من عَبْر عن هذه التزعة ، بالطبع ، هو "إيكهارت" .

ثالثاً : نقد الثنائيّة :

الثنائية هي التأويل النموذجي الذي قدمته ديانات التأله في الغرب للتجربة الصوفية - رغم أننا قد رأينا كثرة من الأمثلة الاستثنائية - وهي تدان عادة من جانب السلطات الكنسية بأنها هرطقة . أما الوحدية التي توَكِّد هوية الله والعالم ، وهوية الله والذات الفردية في حالة الاشراق ، فهي تأويل للتجربة الصوفية قالت بها الفلسفات الدينية في الهند والفيدية المتأخرة عند "سنكارا" . رغم أنه يوجد في الهند مذاهب فكرية أخرى كثيرة تتوَلُّها بطرق أخرى مختلفة . والقول بوجود هذين التأولين المتعارضين تماماً قد يوحي للقارئ بأن الاختلافات إنما تكمن في التعارض ذاتها . وأنّ لدينا نوعين مختلفين من التجربة ، وليس تأويلاًان مختلفان لتجربة واحدة . غير أن هذا الرأي ، رغم أنه جدير بالتصديق ظاهرياً ، فإنّه لا يحتمل الفحص . فعلى حين أننا لم نقل أنّ التعارض الصوفي في كل مكان متشابهة تماماً ، وأنه لا اختلاف بينها تماماً ، فإنّ ما حاولنا أن نبيّنه في الفصل الثاني هو أن هناك عناصر مشتركة بينها جميعاً ، وأنها أساسية وأكثر أهمية مما يوجد فيها من اختلافات . لكن لا يوجد من بين هذه الاختلافات التي أوجزناها هناك ما يمكن أن يفسر الاختلاف بين الثنائية والوحدة . وفضلاً عن ذلك فقد رأينا أن هناك نواة باطنية داخل المجموعة الأوسع من الخصائص المشتركة التي تولف الوعي الموحد للتجربة الانطروپائية ، والرؤى الموحدة للنوع الابساطي . وانتهينا إلى أنه في هذه التجربة الخاصة بالوحدة التي لا تميز فيها ولا اختلاف التي يعتقد المتصرف ، بمعنى ما ، أنها نهاية ومطلقة وأساسية للعالم ، تصل إلى القلب الداخلي لكل تجربة صوفية في جميع الثقافات المتحضرة في الشرق والغرب . ويحمل ذلك معه أيضاً كوجه له انحلال الفردية في الوحدة ، وتلاشيها ، أو الفناء كما يسميه صوفية الإسلام الذي سقنا أمثلة له من جميع أنحاء العالم . إنّ الصوفي الوحدى والثنائي يصفان الوحدة التي لا تميز فيها ولا اختلاف بلغة الهوية من الناحية العملية ، وإنّ كان المتصرف الوحدى يومن أنه مندرج فيها ، في حين أن المتصرف الثنائي - لأسباب ثقافية ولاهوتية - يعتبر نفسه لا يزال

خارجها . ومن ثم فان المشكلة التى تعرض نفسها أمامنا هي ما إذا كانت الثنائية أو الواحدية تأويلاً صحيحاً ، أو ما إذا كان لابد لنا من قبول مركب منها فى مفارقة وحدة الوجود .

وسوف أذهب فى هذا القسم إلى أن الثنائية سواء فى صورتها المسيحية ، أو الإسلامية ، أو اليهودية - هي تأويل لا يمكن الدفاع عنه . وسوف أناقش الواحدية فى القسم التالى .

هناك حجج متعددة تظهرنا على أن الثنائية تأويل خاطئ . وأولى هذه الحجج هي أن الثنائية تناقض صارخ للخصائص المشتركة الأساسية بين التجارب الصوفية كلها ، أعني القول بوجود وحدة مطلقة " تعاوز كل كثرة " . فالمعنى الصوفى فى تطوره الكامل فى الصورة الانطروائية هو " الوعى الموحد " - إذا شئنا استخدام كلمات " الماندو كا أو بنشاد " امحي منه تماماً إدراك العالم والكثرة " . وأينما ولينا وجهنا فى الكتابات الصوفية ، فى الشرق أو الغرب ، فى المسيحية أو الهندوسية ، وجدنا الشىء ذاته ، فالتجربة الصوفية بالنسبة للمتصوف المسيحى أو الهندوسى هي تجربة بالواحد أو الواحدة . ولقد تحدث " أوريندو " المتصوف الهندوسى المعاصر الشهير عن ثراء تجاربه الخاصة :

" يقف عند بوابة المتعالى تلك الروح الكاملة الممحض التى وصفتها الأوبنشاد : مضيئة ، خالصة ، تسند العالم ، بغير صدع الثنائية ، وب بدون علامة الانقسام فى صمت متعال " (١) [التشديد على الكلمات من عندي] .

لكن قد يقال أن النصوص التى اقتبسها هندية ، وربما دعّمت النظرية القائلة بأن التجربة الهندوسية مختلفة عن التجربة المسيحية . ومع ذلك فإنه من غير المحتمل ، فيما يبدو ، أن يُسلّم المتصوف المسيحى بأن المتصوف الهندي مرّ بتجربة الهوية الفعلية مع الله ، وهى التى لا تُمنع للمتصوف المسيحى ! . صحيح أن كلمات " أوريندو " يمكن تأويلاًها بطريقة ثنائية ، طالما أنه لم يقل هنا أن " الوحدة التى لا يوجد فيها صدع الثنائية " قد

(١) سرای أوریندو : " الحياة الالوهية " مطبعة حرای ستون ١٩٤٩ ص ١٢٣ (المؤلف) .

لا تكون موضوعاً لوعيه الذي هو كذات متميّز عن موضوعه . لكن لا أحد من لم يألف سياق التفكير الهندي يمكن أن يؤمن بما يحسّد " أوربنلو " .

غير أن علينا أن ننظر في الاعتراض القائل بأن الاقتباسات من المصادر الهندية ، لا يمكن استخدامها لإظهارنا على أن التأويل الثاني الذي قال به متصوفة المسيحية هو تأويل خاطئ . وأول ما ينبغي أن نقوله في الرد على هذا الاعتراض هو أن التجربة الأساسية عند متصوفة المسيحية لا يمكن التمييز بينها وبين تجربة متصوفة الفيداتا من حيث الشكل . فمحور التجربة هو أن هناك وحدة لا تمييز فيها ولا اختلاف ، وهي التي نعتقد أنها واحدة في الشرق والغرب . ولقد بذلتُ مافى وسعى لإظهار ذلك في الفصل الثاني من هذا الكتاب . وأنا الآن أفترض أنها صحيحة ولن أعود إلى مناقشتها أكثر من ذلك في هذه المرحلة .

والسؤال المطروح أمامنا الآن هو : هل تدرج ذات المحرّب في الوحدة التي لا تمييز فيها ولا اختلاف .. أم تظل باقية خارج هذه الوحدة متميزة عنها ..؟ والأخيرة هي التأويل الثاني . والآن : فليس صحيحاً أن متصوفة الفيداتا هم وحدهم الذين يقولون التجربة الصوفية تأويلاً واحدياً ، في حين أن متصوفة الغرب لابد أن يقولوها تأويلاً ثانياً . بل على العكس فكل الشواهد تدل على أن متصوفة الغرب - متصوفة المسيحية والإسلام (وفي حالات قليلة) متصوفة اليهودية - يظهرون ميلاً وقوياً تجاه الموقف الواحدى ، ولم يتعهم من تبني هذا الموقف صراحة سوى تهديدات وضغوط رجال الدين والسلطات اللاهوتية . ولذلك مغزاه الهام . فأولئك الذين سروا بهذه التجربة ، في الشرق والغرب ، مالوا إلى تأويلها بطريقة غير ثنائية . وأولئك الذين لم يمروا بالتجربة انتقدوا هذا التأويل وشجبوه . ولا ينبغي علينا ، بالطبع أن نبالغ في هذه الحجة ، صحيح أنه ليس كل صوفية المسيحية والإسلام انحرفوا نحو الواحدية ، فمثلاً لا القديسة تريزا ، ولا القديس يوحنا حامل الصليب فعل ذلك . ومن ثم فإن المقدمة التي استخدمناها في هذه الحجة لا تعد أن تكون فحسب القبول بأن هناك ميلاً نحو الواحدية . لا أن جميع المتصوفة كانوا ، سراً أو جهراً ، من الواحديين .

والواقع أن التأويل الثنائي يعارض روح الأقوال الصوفية كلها أينما وجدت . فالمعنى الصوفي عندما يوضع على المستوى المنطقى للعقل يتضمن ثلاثة أشياء هي :

- (١) أنه ليس ثمة تمييزات في الواحد .
- (٢) أنه لا يوجد تمييز بين موضوع وموضوع ، مثلاً بين أوراق الحشائش والأحجار .
- (٣) أنه لا يوجد تمييز بين ذات وذات .

ومن الواقع أن ذلك هو التطور التام والكامل للموقف الصوفى . وإذا ما أنكرنا قضية من هذه القضايا الثلاث فإن ما سيكون عندنا في هذه الحالة هو تصوف ضعيف معوق أو متخلص ، فالثنائية بما هي كذلك هي التصوف المتعطل .

هناك جانب آخر بالطبع من القصة تتغاضى عنه الوحدية . فمن يرى خطأ الثنائية يميل إلى الطرف الأقصى الآخر ، ويغتر عن نفسه بلغة الوحدية . لكن كلام هذين الطرفين يعيّر عن نظرية أحادية الجانب . ويحتاج كل منهما إلى أن يصححه الآخر . فالوحدة العالمة كما سوف نرى في القسم القادم - لا يمكن قبولها ، شأنها شأن الثنائية الحالمة .

فإذا ما عدنا إلى نقد الثنائية . فإننا نستطيع أن نقتبس كلمات أفلوطين :

" لا شك أننا ينبغي أن لا نتحدث عن الرؤية ، فبدلاً من الرؤية والرأى ، علينا أن نتحدث صراحة عن الوحدة البسيطة . ففي هذه الوحدة لا توجد رؤية ، ولا يوجد شيئاً إثنان . فالإنسان .. اندمج مع الموجود الأقصى .. وأصبح واحداً معه " (١) . [التشديد على الكلمات من عندي] .

ويشير أفلوطين إلى أن كلمات مثل " يرى " و " الرأى " و " الرؤية " ، رغم أنها يصعب أن تتحجب استخدامها ، تتضمن ثنائية بين الذات والموضوع . وهي وبالتالي لا تناسب مع التعرية التي لا يوجد فيها مثل هذه الثنائية . وكلمات أفلوطين هذه حاسمة ضد الثنائية .

١) أفلوطين : الأعمال الكاملة ترجمة ستيفن ماكينا ، جمعية مدريتشي ، التساعية السادسة (المؤلف) .

والمهرب الوحيد من هذه التبيحة هو أن نفترض أنه كان عند أفلوطين نوعاً معيناً من التجربة وعند متصوفة المسيحية ، أو عند بعضهم ، نوعاً آخر . وهذا الافتراض ، كما رأينا غير مقبول . ولابد أن نسأل : كيف حدث ، إذن ، أن عدداً كبيراً من متصوفة المسيحية أول تجربته الصوفية تأويلاً ثناياً ..

سوف أقدم التفسير الآتي : من الواضح من جميع الشواهد التي جمعناها طوال هذا الكتاب أن اختفاء القسمة بين الذات والموضوع هو جزء أساسي من التجربة الصوفية الانطوية . غير أن متصوفة المسيحية لم يسيروا مع تصور الوعي المُوحَّد حتى تبيحه المنطقية عندما وصلوا إلى التأويل العقلي لتجاربهم . فقد اضطربتهم تجاربهم الصوفية الخاصة إلى الرعم بهوية الذات والموضوع . والتوحيد بين الله والذات الفردية . ومن الواضح أن هذا الاضطرار القوى كان قالماً عند المتصوفة في كل مكان ، وفي جميع الثقافات ، والديانات . ولما كان " ايكمارات " هو أعظم ، وأحرأ عقل بين متصوفة المسيحية فقد عبر عن ذلك بوضوح وتهور من وجهة نظر العرض الدنيوي . وهكذا فعل عدد من صوفية المسلمين ، ولكن عندما وصلوا إلى النقطة الحاسمة تراجع معظمهم عن اتخاذ الخطوة الأخيرة التي كان يدفعهم إليها الجمع بين التجربة والمنطق ، فقد توقيعوا عن تأكيد ما يملئ عليهم وعيهم بوضوح ، ففشلوا في إنهاز فكرة الوحدة كاملة . فاتعنوا خطوة إلى الوراء نحو الثانية ، فلماذا حدث ذلك .. ؟

ربما ، من ناحية ، لأنهم انزعجوا من المشكلة الفلسفية الأصلية ، فلم يفهموا فكرة الهوية في الاختلاف التي تنطوي عليها مقارنة وحدة الوجود . وشعروا غريزياً - وهم على حق - أن الهوية العالصة لا يمكن أن تكون هي الحقيقة ، فتحولوا عنها واعتقو الاختلاف العالص . ومن المشكوك فيه أن تكون هذه المشكلة الفلسفية قد أثرت فيهم كثيراً . فهم قبل كل شيء لم يكونوا فلاسفة عموماً ، ومن هنا فلم يقلقاً بشأن مشكلات المنطق . وربما زعمنا أن ما أثر فيهم أكثر هو الضغوط التاريخية والثقافية القوية . فهناك شيء ما في ديانات التالية يجعل لاهوتى هذه الديانات - الذين لم يكن عندهم ، في العادة ، تجربة صوفية ، بل كانوا عقليين فحسب - يدينون الوحدانية أو وحدة الوجود على أنها هرطقة . مع أن الصوفية

كانوا في الأعم الأغلب ، أتقياء ، ورعين ، مطهرين للسلطات القائمة في الديانة التي نشأوا فيها . كما أنهم اخضعوا بتواضع جميع تابعهم لحكم الكنيسة أو المؤسسة الموجودة في ديانتهم . وكبحوا ميلهم إلى وحدة الوجود طاعة لأوامر رؤسائهم ، وليس ثمة حاجة للكذب أو النفاق في هذه الطاعة ، أو في هذا التواضع الطبيعي البسيط ، فالمتصرف بما هو كذلك ليس رجلاً نظرياً ، ولا هو مهم بالنظرية . مع استثناءات قليلة لمتصوفة عظام من أمثال "إيكهارت" ، و "أنلوبتين" ، و "بوذا" ، وإنما موضوع اهتمامه الأكبر هو معايشة الحياة الروحية الفعلية . فلِمَ لا يترك النظرية للاهوتيين ، فتلك هي مهمتهم العاشرة ؟ ولم لا يعتقد إذا اختلفت آراؤهم النظرية عن الآراء التي يشعر أنه يميل إليها - أنهم الخبراء الذين يعرفون أفضل منه .. وليس من الضروري أن يكون التهديد بعقاب محتمل من الهرطقة هو دافعه الرئيسي رغم أنه مadam بشراً ، فإن العزف من العقاب يمكن أن يعزز رغبته في أن يكون شخصاً مطيناً للقانون داخل إطار المؤسسة الكنيسة بالجهل أو التعسف ، أو التزوع إلى إعاقة التقدم . ومن السهل ، يقيناً أن نفهم لماذا نظروا إلى زعم الإنسان الهوية مع الله على أنه تحديداً . لأنهم أيضاً لم يفهموا مفارقة وحدة الوجود ، فالعيار ، الوحيد أمامهم - فيما يبدو - هو الاختيار بين القول بأن الإنسان والله متهددان في هوية واحدة ، أو أنهما ببساطة مختلفان . ولما كانت الأولى قد بدت لهم منافية للعقل ، فقد اعتنقوا الثانية وأصرروا أن تفعل رعيتهم نفس الشيء .

أنتقل الآن إلى حجة قوية ضد الثانية ، فقد ظهرت الثانية بين متصوفة التالية لما كيده القاطع على نوع التجربة الانطوائي . وهو تأويل محتمل ، وإن كان خطأ في رأيي ، لتلك التجربة . لكنه مستحيل تماماً كتأويل التجربة الانيساطية التي لا يمكن أن ينطبق عليها انطباقاً ذا معنى . وسوف نتذكر أنه تبعاً لرواية إيكهارت عن هذا النوع من التجربة أن "الكل واحد" .. فهناك جميع أوراق الحشائش ، والأشجار ، والأحجار واحدة " . إنَّ من يمر بهذه التجربة ينظر إلى الخارج بعينيه الحسديتين ، ويدرك أوراق الحشائش ، والأشجار ، والأحجار ، على أنها واحد . ونحن نذهب أيضاً إلى أنه لا بد أن يدرك كذلك الاختلاف بينها . فإذا ما تركنا هذا الجانب لوحظنا أن السؤال الذي ينبغي الآن أن نسأل هو كيف تستطيع النظرية الثانية تفسير واحدة الأشياء كعلاقة تشابه بين موجودات مختلفة ؟ .

إن العلاقة بين الله والذات الفردية في لحظة الاتحاد ، طبقاً للنظرية الثانية ، هي أنه رغم أنها يطلان موجودين متمايزين فإنه يوجد بينهما تشابه دقيق ، قليلاً أو أكثر ، قد يشمل جميع العناصر السيكولوجية كالإرادة ، والانفعال ، والعلم ، رغم أن النظرية تخص الإرادة ، عادة ، بتأكيد خاص .

سيكون من التكليف إلى أقصى حد ، وربما من الحمق ، أن نحاول تطبيق هذه النظرية على التصور البساطي ، فالتجربة التي نتحدث عنها تجحد الحشائش ، والأشجار ، واحدة بعضها مع بعض . ولا تجحد معنى للحديث عن التشابه بين الإرادات ، والانفعالات ، والعواطف وألوان المعرف عن قطع الأشجار أو الأحجار . وحتى لو أنها نسبنا إلى المتصوفة فلسفة سيكولوجية شاملة فسوف يصعب أن نتحدث بالتفصيل عن الإرادات وألوان المعرف عن الأحجار والأشجار . وعلى أية حال ، فمن الواضح تماماً أن "إيكهارت" وغيره من لهم تجارب صوفية انطوانية ، عندما يتحدثون عن إدراك كثرة الموضوعات الخارجية بوصفها كلا واحداً ، فإن ما يتحدثون عنه هو الوحدة الوجودية ، وليس عن التشابه المعنى .

فهي لا يقصدون أن الأشجار والأحجار ليست أشياء مختلفة أو جواهر منفصلة ، بل شيئاً واحداً أو جوهراً واحداً . وعلاقة التشابه المحسن ، سواء أكانت الإرادات أم أي شيء آخر ، لم تطأ بوضوح على أذهانهم على الإطلاق . ولقد ذهبنا ، بالطبع ، إلى أنه على الرغم من أنهم أدركوا أشياء مختلفة على أنها متعددة في هوية واحدة ، فلا بد أنهم أدركوا أيضاً اختلافها . وعلى أية حال فقد كان ما يتحدثون عنه هو الهوية والاختلاف الوجودي . ومن ثم فإن نظرية الثانية عند صوفية المسيحية لا يمكن أن تفسر هذا النوع من التجربة .

في استطاعتنا الآن أن نلخص العجاج ضد النهاية على النحو التالي :-

(١) الوحدة التي لا تميز فيها ولا اختلاف التي هي التجربة الصوفية تتضمن أنه لا يوجد تميزات داخل الواحد ، أو أن الذات الكلية لا يوجد فيها تميز بين موضوع وموضوع . وفي النهاية لا يوجد فيها تميز بين الذات والموضوع . فالثنائية تتغاضى عن - أو تنكر - القضية الأخيرة من هذه القضايا الثلاث ، ومن

ثُمَّ فهى صورة للنظرية الصوفية فحةً ومتخلفةً ، فهى تقف في منتصف الطريق أثناء سيرها مع تصور الوحدة فلا تسير به إلى نيتها السليمة . لقد أكد أفلوطين ، بوضوح ، هوية " الرائى والمرئى " ، ومن ثمًّ كانت آراؤه تستحق احتراماً خاصاً ، لا فقط بسبب عظمته كفيلسوف ، وكمتصوف . بل لأنها لم ترتبط بالبيانات في الشرق أو الغرب فهو قاض محайд نزيه .

(٢) حتى إذا كانت الثانية يمكن أن تكون مقبولة للتتصوف الانطوائي ، فلا معنى لرحاولنا تطبيقها على التتصوف الانبساطي . وحتى إذا نسبنا إلى المتصوفة سيكولوجية شاملة ، فسيكون من الحمق أن نفترض أنه عندما تحدث " إيكهارت " عن إدراك أوراق العشائش ، والأشجار ، والأحجار بقوله " الكل واحد " ، فإن ما كان يقصده هو أنه يوجد بينها علاقة من التشابه الإرادى . فمن الواضح أن الوحدة أو الواحدية ، التي نسبها إليها هي من النوع الوجودى . وذلك يحول دون الثانية . وما نقوله هنا عن " إيكهارت " يصدق بالطبع على التجارب الانبساطية عند " القديسة تريزا " ، وramaKrshna " ، وبوهيمى أو أى متصوف آخر .

يلو لي أن الاتهادات التي طورناها ضد الثانية لا يمكن الإجابة عنها ، وأن الثانية ، وبالتالي ، لابد أن ترفض بوصفها تأويلاً غير صحيح للتجربة الصوفية .

رابعاً : الواحدية :

يمكن للمرء أن يفترض أن بديل النظرية الثانية للاختلاف الحالى ، التي رفضناها ، لابد أن يكون النظرية الواحدية للهوية الحالصة ، أو القول بأن الله والعالم متهدان ، ببساطة ، في هوية واحدة . وكذلك فإن الله والذات الفردية هما في حالة الاتحاد في هوية بسيطة . ولقد ظهرت هذه النظريات بين الحين والآخر .

النظرية التي تقول أنَّ اللهُ والعالم متحدان في هوية واحدة ، يمكن أن تتحدى صورتين : قد تصل إحداهما إلى حد "الإلحاد Atheism" . وقد تصل الأخرى إلى حد "اللاكونية Acosmism" (١) . فلو قالت أنه لا شيء يوجد إلى جانب المجموع الكلى للأشياء المتناهية : الشموس ، والنجوم ، والأشجار ، والصخور ، والحيوانات ، والذوات الفردية . ولو كان الله هو مجموع الأشياء المتناهية ، فهي إذن نظرية الإلحاد . وتلك هي النظرية التي نسبها مسْتَر "ستوارث هامبشير" إلى اسپينوزا ، سواء استخدم كلمة الإلحاد أم لا . ولقد رأينا في القسم الأول من هذا الفصل أن هناك أسباباً وجيهة لرفضها ، ولسنا بحاجة إلى مناقشتها هنا أكثر من ذلك .

أما الصورة "اللاكونية" من الواحدية فسوف تقول أنَّ عَالَمَ الْأَشْيَاءِ الْمُتَنَاهِيَةَ - كعامل منفصل عن الله - لا وجود له على الإطلاق ، فالله هو وحده الواقع الحقيقى ، والله وحدة لا تمايز فيها ، فلا توجد فيه كثرة من الأشياء المتناهية ، فهل هناك شخص قال بمثل هذه النظرية على نحو حاد .. ؟ نحن نجد في بعض نصوص بوذية "المهایانا" ، عبارات تقول : لا شيء موجود سوى الخواء ، أي الوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف . وهي - عبارات مختلفة - جوهر مذهب القَيْدَانَةَ عند "سانكارا" . لكن ليس من الصعب أن نبيّن أن النظرية ، أي ما كانت الصورة التي تتخذه ، لابد أن تلقى مراسيها في النهاية في لغو فارغ . والسؤال الخامس الذي ينبغي أن نسأل عنه هو : كيف تفسر هذه النظرية ظاهر الكثرة في الأشياء المتناهية .. ؟ لابد أن تفسره على أنه يرجع إلى "الجهل" أو "التخيلات الكاذبة" أو "الوهم" (٢) . وألفاظ مثل "الجهل" ، و "الجهالة" شائعة في الصور الهندوسية لهذه

(١) مصطلح أطلقه هيجل في "موسوعة العلوم الفلسفية" على مذهب اسپينوزا يعارض به من قالوا أنه مذهب الخادى ، وذهب إلى أن الآدنى إلى الصواب أن يوصف لللاكونية Acosmism راجع ترجمتنا العربية للموسوعة التي أصدرتها مكتبة مدبولي بالقاهرة ص ١٧٠ - ١٧١ (المترجم) .

(٢) يجب أن لا تختلط الواحدية التي ناقشها هنا مع الفلسفات الغربية مثل فلسفة "برادلي" التي لم تزعم أبداً أن العالم لا وجود له ، بل إنـه ليس الحقيقة الواقعية Reality "النهاية" أو المطلقة فحسب . (المؤلف) .

النظرية . وعبارة " التعبيلات الكاذبة " تستعدم بحرية فى ترجمة نص المهايان البوذية المعنى " صحوة الإيمان " (١) .

ولقد بدأ رفض هذه النظريات جميعاً بتطبيق مبدأ ديكارت " أنا أفكر إذن ، أنا موجود " . ولسنا بحاجة إلى متابعة ديكارت فى افتراض أن هذه القضية تقييم وجود جوهر ذهنى وجوداً دائماً . لكنها تبرهن على أن " الأنـا " موجود ، حتى لو كانت " الأنـا " تعنى فحسب وعيًّا مؤقتاً . أو أنا تجربى وقتى . ولو أن شخصاً قال عندك أن إيمانى بوجود العالم المتناهى يرجع إلى " الوهم " أو " العجل " أو " العيال الكاذب " فلا بد لنا أن نسأل السؤال الديكارتى : كيف يمكن أن تكون لي أفكار وهمية أو خالية إذا كنتُ غير موجود ؟ . ومن ثم فلا بد أن يكون هناك على الأقل موجود متنه واحد وهو نفسي . ويمكن أن نقول بعبارة أخرى : العالم وهم . لكن وهم من ؟ وهى أنا ؟ عندك لا بد أن أكون موجوداً حتى يكون عندي مثل هذا الوهم . لكن ربما كنتُ أنا نفسى وهذا فى ذهن شخص آخر ، عندك لا بد لهذا الشخص الآخر أن يكون موجوداً ، مالم يكن هو نفسه وهذا فى ذهن شخص ثالث وهكذا يكون لدينا تراجع فارغ .

لكن هناك بديلين آخرين ، يوجدان معاً فى الكتابات الهندية يمكن بهما تحسب ألوان العبث المذكورة الآن تواً . فقد يقال أنَّ العالم المتناهى وهم أو مخيال كاذب . لكنه بعد سنته ومستقره لا فى أذهان الأفراد المتناهية ، وإنما فى ذهن الله . غير أن هذه النظرية تودى إلى تناقض ذاتى ، رغم أنها لا تودى إلى تراجع لا متنه الذى تنتهي إليه النظرية الواحدية فى الصورة السابقة . لأنها تدخل كثرة العالم فى الله ، فى الواحد العالص الذى يحاوز كل كثرة . فإذا ما كانت ظواهر مثل المنازل ، والأشجار ، والنحوم هى مظاهر بطريقة ما أو أوهام فى الله ، وكانت تشكل كثرة من الأوهام وليس حقيقة . وتسميتها بالأوهام ليست سوى تطبيق لكلمة ازدرائية عليها . فالآوهام تتطلب موجودة كآوهام ، فلو أنك أنكرت

(١) درايت جودارد (محرر) " إنحصار بودا " - الطبعة الثانية عام ١٩٣٨ (المؤلف) .

حقيقة هذه القطعة من الورق ، وقلت إنها وهم ، فليس في استطاعتك أن تنكر أن وهم الورقة هذا موجود حقاً.

وقد يعترض معارض بقوله أنه ليس لي حق الشكوى من وجود تناقض في النظرية ، طالما أن الحقيقة في النظرية التي أدفع عنها أنا نفسي ، تكمن في مجموعة متناقضة من القضايا مثل مفارقة وحدة الوجود . وقد يقول الناقد أننا نشير اعتراض التناقض فقط عندما يتناسب مع غرضنا كما هي الحال الآن . غير أن الفلسفة الواحدية التي ننقدها تعترف بوجود اتساق ذاتي ، وهي تزعم أن الوحدة الحالصة التي لا تمایز فيها ولا اختلاف هي الواقع الحقيقي كله . ونحن ندحضها بأن نشير إلى أنها لا يمكن أن تدعم نفسها في هذا الموقف . فهي تحطم نفسها بوجهة النظر التي تقول أن الكثرة أوهام في ذهن الله ، ومع ذلك ليس ثمة كثرة في الله ، أو أن الله هو الخلاء - الملاء . وهي النظرة التي سوف نوكدها . إنها تحطم ، باختصار ، في وحدة الوجود كمذهب متميّز عن الواحدية .

لا يزال هناك بديل آخر قدّمه بعض فلاسفة الهندوس . وهو نظرية ترى أن "الجهل" المستول عن القول بأن العالم وهم هو مبدأ كوني غير شخصي ، جزء من العالم ، وليس حالة لأى ذهن ، بشري أو الهى . لكن هذه النظرية تظهر في البداية وكأن لها معنى تبيحة لسوء استخدام الألفاظ . فكلمات "الجهل" ، و "الروهـم" ، و "الخيال" تشير بالضرورة إلى الحالات الذاتية لذهن ما ، متناه أو لا متناه . فالقول بأن "جهل" فقط دون أن يكون جهلا لأى موجود واع ، ليس سوى استخدام لكلمات لا معنى لها . وفي استطاعتنا بالطبع أن نمط اللغة لتقول : إن الحجر جاـهـل ! وهو يقينا لا يعرف شيئا . لكن حين تسمى ذلك جهلا ، فإن ذلك يعني من حـدـيد سوء استخدام اللغة . ولا شك أنه بسبب طريقة غامضة في إدراك هذه الحقيقة ، اخترع الفلاسفة من أصحاب هذه النظرية الكلمة الفجـةـ وهي الجـهـالةـ Nescience . لكن حتى إذا ما تركنا هذه المسـأـلةـ فإنـ عليناـ أنـ نـشـيرـ إلىـ أنـ كـلمـةـ "الجهـالةـ" أوـ "الجهـلـ" بالـحـجـرـ أوـ بـأـىـ مـوـجـودـ غـيـرـ وـاعـ لـيـسـ حـالـةـ فـيـهاـ يـمـكـنـ أنـ تـقـدـمـ أوـهـاماـ أوـ خـيـالـاتـ كـاذـبـةـ .

لكن افرض أننا ، بغض النظر عن ذلك ، واقتنا على القول بأن الجهل هو مبدأ أو خاصية للكون ، وليس لأى ذهن ، بشري أو إلهي أو حيواني . إن ذلك لا يمكن أن يعني سوى أن الجهل موجود في عالم الصخور والأنهار ، والأشجار ، والنحوم . وفي استطاعتنا أن نقول الشيء نفسه بكلمات هندوسية . إذا لم يكن الجهل موجوداً في " براهمان " ، فلابد أن يكون موجوداً في تحليات براهمان المتناهية أعني العالم . لكن لكي تكون أشياء مثل الصخور ، والأنهار ، والأشجار ، جاهلة ، فلابد أن تكون موجزدة ، وذلك يتناقض مع النظرية التي يفترض هذا الرعم تدعيمها .

ليس ثمة مجال ، إذن أن تكون هذه الصورة من الواحدية التي لا تنتهي إلى اللغو الفارغ ممكنة . وطالما أنه لا يمكن قبول الثنائية ولا الواحدية ، فإننا نصبح مدفوعين نحو المركب منها في مفارقة وحدة الوجود . وذلك حتى الآن هو التبرير السليمي لوحدة الوجود ، وسوف تظهرنا دراستنا القادمة في القسم التالي على أن هناك أيضاً كثرة من التبريرات الإيجابية .

خامساً : تبرير وحدة الوجود :

علينا أن نأخذ ، كنقطة انطلاق لنا ، تجربة الأنماط العالص ، أو الذات الكلية ، أو الوعي العالص ، الذي رأينا فيما سبق أنه يمكن الكشف في التجربة الصوفية الانطوانية . وهذه الذات الكلية ، أو الكونية : هي التأويل الديني التأليهي لله . وهي أيضاً " روح براهمان " في الأوبنشارد . وطالما أنها فارغة من كل مضمون تجريبي فهي الخواص عند البوذيين ، وهي العدم عند " إيكهارت " ، وهي الظلام والصمت الذي يمكن ، طبقاً لما يقوله المتصوفة ، لمركز العالم . تلك هي بعض النقاط التي علينا أن نذكرها لنبدأ الآن منها .

سوف تتعتمد الخطوة التالية على توضيع أن الذات الكلية هي أيضاً اللامتناهى المطلقاً .
وتحدث "الماندوكا أوبنشاد" عن "براهان" على أنه :

"يعلو على كل علاقة ، لا سمة له ، لا يمكن التفكير فيه ، يبقى كل شيء فيه ساكناً" (١) وليست هذه الفكرة "لحنة خاطفة" معزولة ، وإنما هي تكرر باستمرار في "الأوبنشاد" في صور مختلفة . وينبغي أن لا تتصور ، خطأ ، أنها نتيجة لسلسلة ميتافيزيقية من الحجج ، وإنما هي تقرير مباشر عن تجربة فورية . ويختلف المطلق في الفيداتنا اختلافاً تماماً ، من هذه الزاوية ، عن المطلق عند هيجل وبرادلي ، اللذين نسحا المطلق عندهما من خيوط حدلية . فهما لم يعترفا أبداً التقى بالمطلق على نحو مباشر ، وأنهما كانا يرويان هذا اللقاء . أما مؤلف "الأوبنشاد" فقد كانوا من "الرأيين" ، ولم يكونوا من الفلسفه العقلين ، ودونوا أن ما رأوه كان "يعلو على العلاقة ، لا سمة له ، لا يمكن التفكير فيه ، يبقى كل شيء فيه ساكناً" . وكونه "لا سمة له" تعني أنه يخلو من جميع العناصر الجزئية . وكونه يعلو على كل علاقة يعني أنه لا توجد فيه كثرة يمكن أن تكون فيها علاقات . وما يعلو تماماً على جميع العلاقات هو بالضرورة لا متناه . ذلك لأن اللامتناهى هو ما ليس محدوداً بأى شئ آخر . ومن ثم فهو ماليس له آخر ، طالما أن أى آخر ، سيشكل تحوماً له وبالتالي حدوداً . ومن هنا تتحدث "الأوبنشاد" باستمرار عن الذات الكلية بوصفها "الواحد الذي ليس له ثان" .

هناك معنian واضحان فقط تستخدم فيها كلمة "اللامتناهى" . الأول هو الذى يستخدمه علماء الرياضة ويعنى سلسلة من الحدود لا نهاية لها . ولا يمكن أن يكون اللامتناهى الخاص بالذات الكلية من هذا القبيل . فطالما أنه خواراء فارغ فهو لا يتضمن أية حدود تشكل سلسلة . بل إن اللامهويين ، بالمعنى الاصطلاحي ، يقولون أن الله ليس موجوداً زمانياً ومن ثم فإن أزليته لا تعنى اللامائية في الزمان .

(١) تلك هي الكلمات الموجودة في البيت رقم ٧ من الأوبنشاد ، التي جعلها "أوريندو" عنواناً للفصل الثالث من كتابه "الحياة الإلهية" - (المؤلف) .

ويمكن أن نجد المعنى الثاني لكلمة "اللامتناهى" بسهولة أكثر في "الأوبنساد" أو عند اسبينوزا . جاء في " الشاندو جيا أوبنساد " :

" حينما لا يرى المرء شيئاً آخر ، ولا يسمع شيئاً ، ولا يفهم شيئاً آخر ، فذلك هو اللامتناهى . وحينما يرى المرء شيئاً آخر ، ويسمع شيئاً آخر ، ويفهم شيئاً آخر - فذلك هو المتناهى " (١) .

وبعبارة أخرى اللامتناهى هو ما لا يوجد خارجه شيء ولا يوجد شيء غيره . وهذا هو التصور نفسه اللامتناهى الذي ذكره اسبينوزا في تعريفه للحوهر يقول : " أعني بالحوهر ، ما يوجد ذاته ، وبعبارة أخرى ما لا يحتاج تصوره إلى تكوين تصور أي شيء آخر " (٢) . صحيح أن اسبينوزا يقوم هنا بتعريف الحوهر بمقدار ما تكون لغته واضحة ، وليس اللامتناهى . لكن طالما أن الحوهر عنده هو " اللامتناهى على نحو مطلق " الذي يميزه بعناية من نوع الالاتناهى المنسوب إلى الزمان والمكان ، وهذا يعني أنه يرادف تعريف اللامتناهى .

طالما أن لا تناهى الله لا يمكن أن يكون من النوع الرياضي ، فلا بد أن يكون من نوع اللامتناهى المذكور في الأوبنساد وعند اسبينوزا . وطالما أن اللامتناهى بهذا المعنى " مالا يوجد خارجه شيء ، ولا يوجد شيء آخر غيره " ، فإنه ينتج من ذلك أنه ليس ثمة سوى الله . فالعالم لا يمكن أن يكون شيئاً آخر غير الله ، ولا يمكن أن يقع خارجه . وهذا هو مصدر وحدة الوجود في الأوبنساد ، وعند اسبينوزا أيضاً ، وهو يفسر بدقة العلاقة بين التجربة الصوفية ووحدة الوجود التي ذكرناها من قبل في ألفاظ غامضة . وهي لا تعطينا سوى النصف الوحدى من مفارقة وحدة الوجود ، وأعني به هوية الله والعالم . ولا بد أن يكمل

١) الشاندو جيا أوبنساد ٧ : ٢٤ وقد أخذ هذه العبارة من ترجمة " الكبابات المقدسة الهندوسية " نيويورك ، مكتبة أفري مان ص ١٨٣ (المولف) .

٢) اسبينوزا . الأخلاق ، الجزء الأول تعريف رقم ٤ (المولف) . وقارن أيضاً ترجمة " علم الأخلاق " لاسبينوزا للدكتور حلال الدين سعيد - دار الجنوب للنشر تونس ، ص ٣٠ (المترجم) .

ذلك في السياق المناسب بالتحقق من أن هذه الهوية ليست علاقة فارغة أو تحضيل حاصل للألفاظ . بل هي الهوية في الاختلاف ، غير أن رؤية هوية الله والعالم هي الخطوة الأولى نحو وحدة الوجود ، إنها ما يميز وحدة الوجود عن الثنائية ، وتظهر الأخيرة على أنها تأويل ناقص غير مقنع للوعي الصوفي . ولا شك أن اللاهوتيين كانوا على حق تماماً في إدراكم أن من يتخذ هذه الخطوة لابد بالضرورة أن ينتهي إلى وحدة الوجود . وهكذا نجد أن وحدة الوجود تفرض نفسها علينا عن طريق التصوف جنباً إلى جنب مع الفهم السليم لمعنى فكرة اللامتناهى .

ولا يستطيع اللاهوتيون الإفلات من قوة هذا الاستدلال ، مالم يقدموا معنى آخر لكلمة "اللامتناهى" يختلف عن المعنين السابقين . لكنهم سيجدون أنفسهم عاجزين عن ذلك . والبديل الوحيد المتبقى - بعيداً عن الإذعان الأحقن لفكرة إله متناه - هو التسليم بأننا حين نقول أنَّ الله لا متناه أما أن يكون حشوًّا لغويًّا محضاً أو يكون تمجيداً فارغاً . وهذا ما اعتقاده في الواقع كثير من الكتاب الذين حيرتهم لغة اللاهوتيين الذين يتحدثون عن الله على أنه لا متناه دون أن يتذروا معنى هذه الكلمة . فمثلاً برسور "ش . د . برود" كتب يقول "لا أعرف كيف يمكن أن توخذ عبارات اللاهوتيين عن الكمال الأخلاقي لله ، أو القدرة على كل شيء ، أو العلم بكل شيء - بحرفيتها . فربما كان دفع صفات الله إلى حدودها القصوى إنما يقصد به الإطراء فحسب" (١) .

لقد تحدثتُ حتى الآن ، في هذا القسم ، عن وحدة الوجود كنظريّة عن العلاقة بين الله والعالم ، بصفة عامة . وسوف يكون مفيداً أن نوجه انتباها ، عند هذه النقطة ، إلى الجانب العاكس من وحدة الوجود الذي يتعلّق بالعلاقة بين الله والذات الفردية أثناء الاتحاد الصوفي . لقد رأينا أن كلاماً من المتصوفة المسيحيين والمسلمين ، يتحدثون بكثرة عن تحريرتهم الباطنية ، بوصفها تحرية هوية مع الله . وذلك ما جلب عليهم الاتهام بالواحدية أو وحدة الوجود . سوف أواصل السير وأتساءل عما إذا كان يمكن للمرء أن يجد في

(١) ش . د . برود " الدين ، والفلسفة ، والبحث النفسي " نيويورك عام ١٩٥٣ ص ١٦٤ (المولف) .

كتاباتهم أى دليل مباشر ، لا فقط عن الهوية ، بل عن الهوية في الاختلاف : فهل لا توجد فقط تأويلاً خاصه بوحدة الوجود تقوم على أساس تعارضهم ، بل تعارض وحدة وجود فعلية ؟ وأنا أعني بتجربة وحدة الوجود تجربة الهوية في الاختلاف بين الله والعالم ، أو بين الله والروح . فإذا كانت هناك مثل هذه التجارب ، فسوف تكون تأكيداً قوياً لوجهة نظرنا القائلة بأن وجودة الوجود - لا الثنائية ولا الواحدية - هي العبارة الصحيحة عن التصوف .

أعتقد أن في استطاعتنا أن نجد قدرأ لا يأس به من الشواهد . لكننا لا بد أن نضع في ذهننا عند قراءتها ، أننا لا نستطيع ، كقاعدة ، أن نتوقع من الصوفية عبارة واضحة عن جانبى مفارقة وحدة الوجود . ولا عبارة تعطى تأكيداً مماثلاً للجانبين معاً . فأقول لهم "الهرطقية" المزعومة تميل ، عموماً ، إلى جانب الهوية ، ولا تذكر الاختلاف . وهذا ما يوهمهم في مشاكل ، لكن هذا ما ينبغي أن نتوقعه ، ذلك لأن الاختلاف بين الله والذات المتناهية هو ما يُسلم به كل إنسان بالفعل بوصفه مسألة طبيعية لا تحتاج إلى متصرف ولا إلى فيلسوف ليوضحها . أما الهوية فهي اكتشاف خاص للمتصوف . ولهذا نراه يهتم بالحديث فقط عن هذا الجانب أو يضعه ، على الأقل ، في مقدمة رسالته . وفي استطاعتنا أن نقدم ، مع هذا التحذير ، إلى الشواهد .

سوف أقتبس هنا مرة أخرى فقرة من "إيكهارت" سبق أن اقتبسها بالفعل في سياق آخر . فهو يتساءل ماذا يحدث للروح التي فقدت ذاتها المناسبة في اتحادها مع الطبيعة الإلهية . وكلمة "المناسبة" هنا تُستخدم بمعنى "العاصفة بالمرء" أو "الفرد" حتى أن الذات "المناسبة" تعني الذات بوصفها فرداً منفصلاً ، هو الذي "يُضيع" أو يتلاشى في تجربة الفناء ، في الوحدة الإلهية ، فما الذي يحدث له عندئذ؟ كتب إيكهارت :

"هل تجد الذات نفسها أم لا ... لقد ترك لها الله مسافة ضئيلة تعود منها إلى ذاتها ... وتعرف نفسها على أنها معلوقة ".

لقد عَبَرَ عن الفكرة تعبيراً غريباً ، ونحن بالطبع لا نجد اللغة الواضحة للهوية في الاختلاف . لكن من الواضح أن "المسافة الضئيلة أو الضيقة" هي المسافة التي تظل فيها

"الآن" محفوظة بذاتها الفردية عندما "تضييع" في الوحدة الإلهية . وكلمة "تضييع" تشير إلى هوية الله والروح ، في حين أن "المسافة الضئيلة" هي عنصر الاختلاف .

ويمكن أن نتتبس من "سوزو" أيضاً في نفس المعنى ، عبارة كُتُت قد اقتبسها في سياق آخر :

"إن" الروح في اندماجها على هذا النحو بالله ، تتلاشى ، لكنها لا تتلاشى كلية " .
ولا شك أن هذه العبارة تحمل معنى عبارة "إيكهارت" عن "المسافة الضئيلة" ،
ومن ثم فيمكن أن تتعذرنا دليلاً على الهوية في الاختلاف . لكن من الصواب أن نقول إن
العبارة التالية مباشرة قد تبلو مناقضة لذلك "سوزو" يستطرد قائلاً :-

"ذلك لأن الروح تتلقى في الواقع بعض الصفات من الألوهية ، لكنها لا تصبح الله
بالطبيعة فهى لا تزال شيئاً مخلوقاً من العدم ، وتواصل أن تكون كذلك إلى الأبد" .

ولا شك أن العبارت الأخيرة تبشر بالثانية ، ومع ذلك فيبدو لي أن القراءة الوعية
للفقرة كلها تكشف اختلافاً في النغمة أو في "الشعور" بين العبارة الأولى وبقية الفقرة . إذ
يبدو لي أن العبارة الأولى هي تقرير مباشر عن تجربة "سوزو" ، فقد شعر بتلاشى روحه في
اللامتناهى وباندماجها معه لكن ليس "اندماجاً كلية" . فالمسافة الضئيلة مازالت هناك . لكن
يبدو لي أن بقية الفقرة كتبت بعد أن خلَّف التجربة المباشرة وراءه ، وهو الآن يتحدث كابن
مخلص للكنيسة ، مزولاً تجربته تأويلاً ثائياً .

وفي اعتقادى أننا ربما ألقينا الضوء على هذا الموضوع ، لو أنها نظرنا إلى الشواهد
المعاصرة ، لتجربة "الفناء" و "الاندماج" في اللامتناهى . على نحو ما وجدنا في حالات
مثل حالة "تسون" ، و "كويستر" . وكما لاحظت فيما سبق ، هناك سيكولوجيا واعية
لم تكن موجودة عند المتصوفة الكلاسيكين أو متصوفة العصور الوسطى . فاستبطانهم كان
أبعد ما يمكن عن الدقة بالنسبة لنا ، رغم أنه ينقصه من بعض الجوانب عظمية الصوفيين
القدماء . علينا أن نذكر أن ضياع الفردية عند "تسون" التي شعر أنها "ذابت وتلاشت
في وجود غير حلوه أكانت بالنسبة له" ليست إنطفاء بل الحياة الحقيقة الوحيدة" . لكن

أى مفارقة هذه ا "أنا" "تنسون" أحد أن هذا الفرد "تنسون" يعترض ، وليس ذلك انطفاء لـ "تنسون" ، وإنما هو حياته الوحيدة الحقيقة . وربما اتضحت الشئ نفسه إذا أشرنا إلى اللغة التي يستخدمها "كويستلر" يقول : "أنا أتوقف عن الوجود .. لأنني تلاشيت في البركة الكلية" . لكنه يستمر فيقول عندما تتوقف "الأننا" عن الوجود على هذا النحو فإنه يمر بتجربة "السلام الذي يفوق كل فهم" فمن الذي يمر بهذه التجربة؟ لا يمكن أن يكون سوى "أنا" "آرثر كويستلر" ، فأنا أظل أنا حتى عندما أختفي أو أتلاشى في الوجود الامتهانى . ومن الواضح أن هنا تعبيراً عن الهوية في الاختلاف . فبمقدار ما أختفي في الوجود الامتهانى ، وأتوقف عن أن أكون أنا نفسي ، فإنني أصبح متهدداً في هوية واحدة مع ذلك الوجود . لكن بمقدار ما أظل شاعراً بأنني "أنا" كويستلر أو "تنسون" ، يمر بتجربة السلام أو الغبطة ، فإنني أظل ذاتي الفردية ، وأكون متميزةً عن الوجود الامتهانى . إلا تلقى هذه الفقرات الضوء ، بوضوح ، على الأقوال التي كانت غامضة عند "إيكهارت" و "سوزو" .. ؟ لستُ أعرف كيف يمكن الشك أنهما معاً ، فضلاً عن الكتاب المعاصرین ، قد مرروا بتجارب واحدة عن هذا الفتاء . غير أن المتصوفة القدامي عَبَّرُوا عنها بلغة غامضة ملتبسة الدلالة وكان المعاصرون أشد وضوها وأكثر دقة . ما قلناه الآن تتواء عن الفقرات المقتبسة من "تنسون" و "كويستلر" يمكن من ثم تطبيقه على "إيكهارت" ، و "سوزو" فلا بد أنهما مرا بنفس هذه التجربة : تجربة الهوية في الاختلاف ، ولو صح ذلك فإن وحدة الوجود عندكلي ليست مجرد نظرية عقلية بعيدة تقوم على أساس التجربة ، بل هي نسخة طبق الأصل من التجربة ذاتها . بل هي بالطبع ، وصف مباشر يتضمن الحد الأدنى أو المستوى الأدنى من التأويل ، لكنه لا يتضمن المستوى الأعلى من البناء العقلى للنظرية الفلسفية .

لم يبق سوى أن نعرف لماذا يخشى اللاهوتيون والسلطات الكنسية على هذا النحو من وحدة الوجود ، ويسرعون إلى إعلان الهرطقة بوصفها أقل علامه لها ، ثم نسأل أنفسنا : أيمكن أن نقدم "مصالحة" بين الشرق والغرب في هذا الموضوع؟

يلو أن هناك ثلاثة أسباب رئيسية لعدم ثقة المؤلهين في وحدة الوجود :

أولاً : يُركِّز التَّالِيَهُ عَلَى فِكْرَةِ إِلَهٍ شَخْصِيٍّ ، بَيْنَمَا وَحْدَةُ الْوِجْدَوْدِ فِيمَا بَدَتْ لِلْمُفْكِرِينَ الْغَرَبَيِّينَ تَجَهَّهُ نَحْوَ مَطْلَقِ غَيْرِ شَخْصِيٍّ . إِنَّ مِنْ مَاهِيَّةِ الْعِبَادَةِ الْمَسِيحِيَّةِ ، وَقَلْ مِثْلَ ذَلِكَ فِي الْإِسْلَامِ وَالْيَهُودِيَّةِ ، أَنْ يَتَوَجَّهَ الْعَابِدُ فِي صَلَاتِهِ إِلَى اللَّهِ ، وَيَسْأَلُهُ الْعُوْنَ ، وَالْغَفْرَانَ وَالنَّعْمَةَ . لَكِنْ أَيْمَكْنُ لَهُ أَنْ يُصْلِي لِلْعَالَمِ ، أَوْ يَسْأَلُ الْغَفْرَانَ وَالنَّعْمَةَ مِنْ الْمَطْلَقِ ؟

ثَانِيَا : الاعتراض المثار هو أنه إذا كان العالم - كما تزعم وحده الوجود - وكل ما يوجد فيه إلهياً ، كان الشر الموجود فيه لابد أن يكون إلهياً أيضاً . وهناك صورة أخرى للاعتراض تقول إذا كان الله فوق جميع التمييزات ، فلا بد أن يكون عندئذ فوق الخير والشر . وفي الحالتين ستكون جميع التمييزات غامضة أو يُنظر إليها على أنها وهمية .

ثَالِثَا : هناك شعور توكيده جميع الديانات ذات الأصل السامي " بالرهبة " من الله . وهذا واضح جداً في تصوير " رودلف أوتو " " لِلسُّرُّ الْأَعْظَمِ " فـإِلَانْسَانُ لَا شَيْءَ أَمَّا اللَّهُ ، ذرَّةٌ مِّنَ الْغَيَارِ أَوِ الرَّمَادِ . فهو موجود آثم ، غريب عن الله أو بعيد عنه ، وهو في حالته الطبيعية التي لم تخلص من الخطية لا يستطيع إلا " أَنْ يَفْرُّ مِنْ وَجْهِ اللَّهِ " . مثل هذا الموجود ، من المحال ، بل من التحدِيف على الله ، أن يدعى الاتحاد معه ، بمعنى الهرة مع الله . فهناك هوة عميقَة بين الله والإنسان ، وبين الله والعالم . وسوف أتناول هذه النقاط الثلاث واحدة إثر أخرى .

أولاً : لقد سبق أن بَيَّنَا (فِي الْفَصْلِ الثَّالِثَ - الْقَسْمِ الْخَامِسِ) فِي التَّعَارُضِ الْمَرْعُومِ بَيْنَ تَصْوِيرِ التَّالِيَهِ لِإِلَهٍ شَخْصِيٍّ ، وَالْتَّصْوِيرَاتِ الْلَاشْخُوصِيَّةِ لِمَنْهَبِ وَحْدَةِ الْوِجْدَوْدِ ، إِنَّهُ لِمَا كَانَ التَّصْوِيرُ يَوْدِي إِلَى مَفَارِقَةٍ تَقُولُ أَنَّ اللَّهَ مُتَحَدٌ مَعَ الْعَالَمِ وَمُتَمَيَّزٌ عَنْهُ فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ ، فَإِنَّهُ يَوْدِي كَذَلِكَ إِلَى مَفَارِقَةٍ تَقُولُ إِنَّهُ شَخْصٌ وَلَا شَخْصٌ فِي آنِ مَعَا . إِنَّ دِيَانَاتِ التَّالِيَهِ تَمِيلُ إِلَى التَّرْكِيزِ تَمَاماً عَلَى جَانِبِ وَاحِدٍ مِّنْ هَذِهِ الْمُتَنَاقِضَةِ . أَمَّا الْقَوْلُ بِأَنَّ فَلْسَفَةَ

وحدة الوجود في **الـفـيـدـانـتـا** تختوى على تركيز مماثل على الجانب الآخر ،
فذلك ليس بهذه الدرجة من الوضوح . لكنها حتى إذا فعلت فإن المصالحة
لابد أن تكمن فى قوله المفارقة ككل . فالله شخص وغير
شخص ، والشخصية هي في آن معاً متعددة و مختلفة عن اللاشخصية .

ثانياً : علينا أن ننظر في الاعتراض الذى يقول أن وحدة الوجود تقوض التمييزات
الأخلاقية . هناك معنى لابد أن نقول فيه إنه لو صدق ذلك على وحدة
الوجود ، فلابد أن يصدق كذلك على الثنائية أو أية نظرية أخرى محتملة
عن العلاقة بين الله والعالم ، أو أن المشكلة التي يقدمها الشر أمام جميع
الفلسفات التي تتضمن تصوراً للإله الخير العادل هي من الناحية الجوهرية
نفس المشكلة ، فلو أنك كنت تومن بأن الموجود الخير الكامل القادر
على كل شيء خلق العالم ، وإذا كان العالم يحتوى على الشر ، فلابد أن
يكون لهذا الموجود الكامل هو الذي خلق الشر أيضاً . تلك هي صورة
المشكلة التي تعرض نفسها أمام الثنائي ، أما لو كنت تومن أن العالم يتحدد
بساطة مع الله (الواحدية) أو يتحدد معه ويتميز عنه في وقت واحد (وحدة
الوجود) ، عندئذ فمادام الشر موجوداً في العالم ، فلابد أن يكون هناك شر
عند الله ، هاتان صورتان من مشكلة واحدة .

ربما اعتقد صاحب التالية أنه قادر على حل المشكلة ، أو أن اللاهوتيين عنده قادرون
على ذلك . فالقديس توما الأكويني ، وغيره فعلوا ذلك . أما صاحب وحدة الوجود فهو غير
 قادر على حلها . ولا بد أن يتلمس لنا القارئ العذر إذا ما ذهبنا إلى أن هذه الثقة بالغة
السذاجة . إذ من المتحمل أكثر أن المشكلة إما أن تكون غير قابلة للحل بواسطة العقل
البشري ، أو يمكن حلها سواء كان المرء من أصحاب التالية أو وحدة الوجود .

ويمكن أن تتخذ المشكلة صورة إظهار أنه لو كان الله - بعض النظر عن مشكلة
علاقته بالعالم - كما هو في ذاته فوق جميع التمييزات ، كما يجزم المتصوفة جميعاً ، فإنه

لابد عندئذ أن يكون فوق الخير والشر أعني محايداً أخلاقياً ، بدلاً من أن يكون خيراً كما يتطلب الوعي الديني المأثور . إن جوهر موعظة " إيكهارت " التي أعطاها " بلانكى " في ترجمته رقم ٢٣ ، يلخصها عنوان " التمييزات تضييع في الله " . وهي نفسها وجهة نظر " روز بروك " . الواقع أن ذلك كله ينبع من تصور الحالة الصوفية الانطواوية بوصفها تعلو على كل كثرة . وذلك يتناقض مع الإيمان بأن الله يقف إلى جانب الخير والاستقامة ضد الشر . لكن لابد من النظر إلى ذلك الاعتراض على أنه اعتراض ضد التصوف بما هو كذلك ، وليس له علاقة خاصة بوحدة الوجود ، ومن المفيد أن توكل الحقيقة وهي أن مشكلة الشر هي مشكلة عامة أمام الوعي الديني ، وهي ليست أسوأ أمام وحدة الوجود منها أمام آية فلسفة دينية أخرى .

لا يمكن أن يكون هناك شك ، في رأى ، فيما كان يمكن أن يقوله " إيكهارت " ، رغم أننى لا أستطيع أن أسترجع أية فقرة مما قاله بالفعل . فليس على المرء سوى أن يطبق مبادئه العامة ، وسوف يجد أنه استغل التفرقة بين الله والألوهية ، ففي الألوهية تضييع جميع التمييزات ، ولا شك أن ذلك يشمل التمييز بين الخير والشر . وبهذا المعنى فإن الله ، أو بالأحرى الألوهية " تعلو على الخير والشر " . لكن مثلما في فكر " إيكهارت " فليس ثمة نشاط خلاق أو غيره في الألوهية لكن ذلك موجود مع الله - فكذلك أيضاً ، رغم أن الألوهية لا هي عادلة أو غير عادلة فإن الله مع ذلك عادل ولا شر معه وهو يدافع عن العدل . لكن كما رأينا ، فإن الفصل الكامل بين الألوهية والله لا يمكن قبوله . ومن هنا فإن الفصل الثنائى لابد أن يفسح المجال للهوية فى الاختلاف وفي الفقرات الأكثر عمقاً التي اقتبسناها فى الفصل الثالث (القسم الخامس) أدرك إيكهارت نفسه ذلك . وفي النهاية لا نستطيع أن نهرب من مفارقة أن الله فى وقت واحد يتضمن الشر ولا يتضمنه .

وقد يكون من المفيد أن نحاول هنا تفسير كيف يميل المتتصوف - كما يعتقد المؤلف - إلى الشعور بهذه المشكلة بوصفها مشكلة عملية . فالغالبية العظمى من المتتصوفة ، بما أنهم ليسوا فلاسفة نظريين - لم تشغليهم المشكلة فيما يسلو ، ولا التناقض الظاهر - كما يفعلون عموماً بين الرأى ، الذى يقول أن الله يحاوز جميع التمييزات ، وأنه

مع ذلك عادل . أو أن الصوفي - كغيره من الناس - يمكن أن يلحدا إلى بعض المراوغات والجحيل - أو كلها - اللاهوتية المألهفة - كالقول مثلاً بأن الشر عدم للوجود ، ومن ثم فهو لا يوجد وجوداً حقيقياً ، أو أن مظاهر الشر يعود إلى رؤية حزئية متناهية ، ولا بد أن يختفي إذا نظرنا إلى الكون ككل . أو أن الشر يُسهم في خير العالم ، بنفس الطريقة التي يُسهم بها جزء من العمل الفني يكون قبيحاً إذا ما عزل عن حمال اللوحة كلها .

لكن لا يزال علينا أن نتساءل ما هو الموقف العملي للمتصوف . إن الإحابات المفيدة التي ترد إلى ذهني ، لا من الأقوال المنتشرة لمتصوفة العالم المشهورين ، بل من إشارات قليلة تناثرت أثناء الحوار مع متصوف أو اثنين من الذين كانت لهم تحارب صوفية : يقول هـ . س . أن مشكلة الشر لا تحد لها في التجربة الصوفية أى حل عقلى أو منطقى ، بل انحلت المشكلة وتوقفت عن الوجود ، فلا يوجد حل عقلى . غير أن الصوفي يصل إلى وجهة نظر ما ، يواافق فيها على نوع ما من القبول لوجود الشر ، بينما يواصل مع ذلك في الوقت نفسه رفضها ومحاربتها . وتلك نفسها مفارقة . أما " ب . ط " . فهو يقول إن أول تجربة صوفية له قد جاءته عندما صعقه الموت الفجائي لشخص ما كان جبه مركز حياته . ولقد وجد نفسه في تجربته الصوفية وقد تصالح تماماً مع حزنه ، واعتفت كل تعاسه رغم أن الحزن لم يك足 عن أن يكون حزناً . ويتحدث " ن . م " عن نفس المفارقة ، فيقول أن تجربته أعطت معنى للحياة التي كانت من قبل بلا معنى . لكن عندما سأله هل تقصد بعثورك على معنى الحياة أنك عثرت على غرض للعالم أو للحياة نفسها ، بالمعنى الغائي المألهف ، أنكر ذلك ، قائلاً أن الأشياء موجودة فحسب ولا غرض لها يجاوز ذاتها ، فالعالم والحياة " كافيان " على ماهما عليه . ثم أضاف " أن الرجل الذي ليس قانعاً ولا راضياً بما هو موجود ، لا يعرف ببساطة ماهو . وهذا هو كل ما تعنيه وحدة الوجود عندما لا يزخرفها القول بأنها نظرية فلسفية " . ولم يدع " ن . م " . أن تلك مسألة واضحة ، ولا أنها تزودنا بأى حل عقلى للمشكلة . ومن الواضح أن موقفاً جديداً دخل حياته ، موقفاً قبل ما حدث تماماً بل ربما بغيطة ، بما في ذلك الشر والألم ، على حين أنه لم ينكر في الوقت نفسه أن الألم ألم وأن الشر شر . ألم تكن صرخة " أیوب " الشهرة " : رغم أنه ذبحنى ، فلانتي أنت به " - تعبير عن هذه الروح نفسها ؟ . ولهذا فكثيراً ما أطلق على هذه المشكلة اسم السر .

وهي تسمية صحيحة . لكن كلمة "السر" ينفي أن لا تُفهم بمعناها المبتدل على أنها شيء قابل بغير شك للتفسير العقلي ومع ذلك فهي لا تفسر عقلياً . "السر" بالمعنى الديني يعني ذلك الذي يحاوز تماماً إمكان الفهم العقلي ، والحل الوحيد ، في حالة الشر هو القبول - بغيطة - لذلك السر ، الذي لا يشمل مع ذلك تحمل الشر بمعنى الفشل في محاربته .

ثالثاً : الاعتراض الثالث الذي تُفهم به وحدة الوجود عموماً هو أنها تنحو نحو إلغاء "الخشية" أو "الرعب" من الله ، وانعدام الإنسان في حضرة الله ، التي تركر عليها ديانات التالية . ولقد قيل أن الشعور بهذه الرهبة سوف يمنع الإنسان من أن يدعى الهوية مع الله .

غير أن الرد المقنع على ذلك ، على المستوى النظري ، سوف يأتي من القول بأنه سوء فهم لوحدة الوجود عندما يرى جانباً واحداً فحسب من المفارقة أعني جانب الهوية بين الله والإنسان . غير أن وحدة الوجود توكل أيضاً آخرية الله عن الإنسان والعالم . ولو أثنا أردنا أن نستخدم مجاز الهوة بينهما فلن استطاعتنا أن نفعل ذلك ، ونجعل الهوة تتسع كما يشاء خيالنا ونظل مع ذلك من أصحاب وحدة الوجود . فهل لو فهم رجل اللامهوت ذلك ، يكف عن معارضته المستميتة لمذهب وحدة الوجود .. ؟

وإذا كان صاحب مذهب وحدة الوجود يؤمن مثل الثنائي تماماً ، بوجود هوة تفصل بينه وبين الله ، فإنه يستطيع كذلك أن يقدّم داعل ذاته مواقف العخشية والرعب ، والاغتراب والانعدام . الواقع أنه سيكون شيئاً عجياً أن تفترض أن الإنسان لا يستطيع أن يشعر بالرعب أو العخشية ، أو جلال الكون وعظمته حالقه ، دون أن يُسلم بولاهه لنوع ما من الميتافيزيقا أو العقيدة اللاهوتية .

"الفصل الخامس"

الصـوف والمنطـق

"الفصل الخامس"

"التصوف .. والمنطق"

أولاً : المفارقات الصوفية :

تبهنا الكتابات الصوفية في جميع أنحاء العالم إلى أنه توجد علاقة فريدة تماماً بين التصوف والعقل ، ولا يمكن لأى مزاعم أخرى للفكر أو التجربة أن يكون لها بالفعل علاقة مماثلة ، والعبارة الشائعة تقول أنَّ التصوف "فوق" العقل ". وربما كانت كلمة "فوق" هنا تحمل معنى القيمة . وهى تستخدم لأنَّه يظن أنَّ عالم الصوفى هو عالم إلهى وليس عالماً أرضياً فحسب .

سوف ننظر في العلاقة بين التصوف والقيم فيما بعد . لكننا في هذا الفصل لسنا معنيين بهذا الموضوع . ومن ثم فلابد أن نتجرد من "فوقية" التصوف ، فما هو فوق "س" هو يقيناً خارج "س" بمعنى ما . ومن المحتمل ، لذلك ، أن يكون الاعتقاد هو أن التجربة الصوفية تقع ، بمعنى ما ، خارج نطاق العقل . وينشأ ذلك أساساً من كتابات العالم الهائلة حول هذا الموضوع . غير أن ذلك حتى الآن غامض جداً . ولا توجد ، على ما أعلم ، نظرية واضحة عن العلاقة الفعلية بين التصوف والعقل . فالكتابات حول هذا الموضوع ليست سوى خليط من الأفكار المضطربة التي لم يتحاوز أى منها حدود الاقتراح . فليس ثمة نظرية محددة . وغرضنا في هذا الفصل هو فحص هذه الاقتراحات المتضاربة ، واستخراج نظرية .

أولاً : لابد أن نحدد المعنى الذي نفهم فيه كلمة "العقل" . وسوف أفهمها بقوانيين المنطق الثلاثة المعروفة . ولا شك أن يمكن أن يقال أنَّ ذلك استخدام ضيق جداً للكلمة . إلا ينبغي أن يدخل المرء في تعريفه الاستدلال الاستقرائي أو حتى مجال الفكر التصورى

كله ؟ قد تنسع الكلمة " العقل " أكثر لتشمل ما يعتبر " معمولاً " بأى معنى . غير أن المعمول بهذا المعنى لا علاقة له بالمنطق ، فهو مصطلح " قيمة " في جميع الأغراض . فالاعتدال في كل شئ ، أو طريق الوسط كثيراً ما كان يعتبر أمراً معمولاً أكثر من الأفعال القصوى من أي نوع . غير أن الاعتدال ليس أكثر منطقية من الطرفين القصيين ، إنه فقط أفضل منهما من منظور القيمة ، ولهذا يوصى بالطريق الوسط لأنه خير طريق .

علينا أن نبرر الاستخدام الضيق لكلمة " العقل " . ويكمّن التبرير في ضرورة تقطيع الأشياء إلى أجزاء ، ودراسة كل جزء من الموضوع على حدة . وسوف نصل إلى تلك المعانى الواسعة للعقل في الوقت المناسب . وعندما يقول الصوفى أن كشفه يقع خارج العقل فمن الواقع أنه لا يعني بذلك أنه يقع خارج نطاق المعمول . ولا شك أنه سوف يذهب إلى أن غاية الحياة الصوفية ، هي الغاية الوحيدة المعقولة لأن يحياها الإنسان . ولهذا كان من الأفضل دراسة هذا الموضوع تحت عنوان العلاقة بين الأخلاق والتتصوف . (الفصل الثامن) .

ثانياً : علينا بعد ذلك أن نبرر التضييق الأبعد للموضوع الذى يجعلنا نستبعد الاستدلال الاستقرائى والتفكير التصورى بصفة عامة . أما العلاقة العامة بين التتصوف والعقل وتتصوراته ، فمن الأفضل إرجاء مناقشتها حتى نصل إلى الفصل الخاص بالتتصوف واللغة (الفصل السادس) . لقد قيل أن التجربة الصوفية لا يمكن على الإطلاق جعلها تصورية ، وقيل أنه لهذا السبب كانت " مما لا يمكن التفوه به " . وسوف نجد أن مناقشة هذا الموضوع في الفصل القادم سوف تظهر في الحال موضوع العقل وعلاقته بالتتصوف . ولا شك أن الصوفى عندما يقول أن تحرّبه هي " فوق " العقل ، فربما كان يقصد في أن واحد أنها خارج نطاق المنطق وأنها تجاوز حدود الفهم تماماً . ولا شك أن العبارتين مرتبطتان أوثق ارتباط ، وربما تضمنت كل واحدة منهما الأخرى . لكن في استطاعتتنا أن ننظر فيهما واحدة إثر الأخرى ، وسوف نتناول أضيقهما أولاً .

لقد ذكرت في الفصول السابقة من هذا الكتاب على طابع المفارقة الأساسية للوعي الصوفي . ولستُ في حاجة إلا أن أذكر القارئ بمفارقة وحدة الوجود التي تقول أن الله والعالم متعدان وغير متعددين أو متمايزان في آنٍ معاً . وبمفارقة الإيجابي - السالبي ، أو الخلاء - الملاء بجوانبه الثلاثة . وأن الواحد أو العقل الكلّي شخص غير شخص ، له صفات وليس له صفات ، دينامي وساكن في وقت واحد . وبمفارقة فناء الفردية ، عندما أكف عن أن أكون موجوداً . ومع ذلك أظل في فردتي - وبالمفارقة التي تقول أن مَنْ يصل إلى "السترانس" لا يكون موجوداً ولا غير موجود . وبمفارقة التجربة الصوفية الانبساطية التي تقول أن موضوعات الحواس هي واحدة وكثيرة في وقت واحد ، وهي متعددة ومتميزة في آن واحد . وهذه المفارقات لم يدّسها المؤلف على التصوف . بل اكتشفها ووثقها توثيقاً كاملاً بدراسة أقوال المتصوفة أنفسهم . وسوف نقول أنه على الرغم من أن أحداً منْ له علاقة بالموضوع يشك في أن أقوال المتصوفة هي معنى ما تطوى على مفارقة ، فإن المؤلف قد قدم تأويلاً منطرياً لهذه الواقعية بإصراره على أن المفارقات هي تناقضات منطقية صارخة . وأنه يمكن ت詮釋 تأويلاً أقلّ عنفاً بكثير تبرهن على فروض مقنعة لتوضيح وتفسير وقائع هذه الحالة . وأعتقد أنه من الصواب تماماً أن نقول إنَّ تناول المفارقة الصوفية على أنها نفس التناقض الصارخ ، ليس مسألة واضحة أو واقعة لا جدال فيها بل هي بالأحرى تأويل يتبع تبريره .

سوف نبدأ بدراسة النظريات الأقلّ تطرفاً التي يمكن تقديمها لنرى ماذا يمكن أن يقال معها أو عليها ، فهي محاولات لحل المتناقضات أو التخلص منها ، وهناك فيما أعتقد أربع نظريات ممكنة وهي : -

- (١) نظرية المفارقة البلاغية .
- (٢) نظرية الوصف الخطأ .
- (٣) نظرية الوضع المزدوج .
- (٤) نظرية الالتباس .

ثانياً : نظرية المفارقة البلاغية :

تقول هذه النظرية أن المفارقات هي مجرد مفارقات لفظية وهي لا تفسد الفكر ولا التجربة . إذ يمكن التعبير عن التجارب نفسها ، والأفكار نفسها دون أن تفقد مضمونها في لغة تخلو من المفارقة . فالمفارة هي حيلة بلاغية هامة يستخدمها الكاتب في أي مشروع تماماً ، بغرض كسب التأييد ، معبراً عن مضمون الفكرة بأسلوب مؤثر ، وهو يعبر القاريء على أن يتوقف ويفكر ، ويتبه بجدية إلى الأفكار التي يمكن بأسلوب آخر أن يسر عليها سريعاً ، ويتركها دون أن يفهمها سوى نصف فهم . فالمفارة اللغوية أو البلاغية يمكن أن يكون لها أيضاً قيمة جمالية إيحائية وحمل شعرى . ويحدث ذلك بسبب أن المفارقة يمكن أن تتخذ شكل الإيقاع المطرد ، والتوازن بين الحمل المتعارضة ، بحيث تتبع الواحدة منها الأخرى ، بطريقة المقطوعة الشعرية القديمة أو بغيرها انظر مثلاً إلى الأبيات الآتية للشاعر ت . س . إليوت :

"لكى تصل إلى مالا تعرفه ،
عليك أن تسير فى طريق هو طريق الجهل ،
لكى تصل إلى ما لست أنت ،
عليك أن تسير فى طريق تكون فيه لست أنت ،
إن الشئ الذى لا تعرفه هو الشئ الوحيد الذى تعرفه ،
ما تملكه هو مالا تملكه
وحىشا تكون أنت ، فإنك لا تكون أنت .. " (١)

ولاشك أن المفارقة التي يستخدمها "إليوت" هنا هي حيلة لغوية مؤثرة ، لكن حتى هنا يمكن للمرء أن يتساءل عما إذا كان ذلك هو كل شيء ، فهناك نغمة صوفية في شعر إليوت تجاوز مجرد البلاغة .

(١) ت . س . إليوت "الفصول الأربع" - نيويورك - هارركوت (المؤلف) .

لكن علينا العودة إلى الاقتراح الذي يقول إن المتصوفة يستخدمون المقارقة إما لتعزيز
الحصال أو الشعر في لغتهم أو من أجل الغرض المذكور فيما سبق وهو جعل القارئ يتوقف
ويفكر ، لنجد أنه ليس ثمة مبرر على الإطلاق يمنع المتصوفة من الحصول على ميزة الرجوع
إلى منابع اللغة لجعل أقوالهم مؤثرة . لكن سوف أحاول أن أبين أن هذه النظرية تفشل في
تفسير الواقع .

دعنا ننظر في بعض الأمثلة :-

فنجن نجد في " إنزا أوبنساد " الفقرة الآتية (وهي التي سبق أن اتبعتها جزئيا) :
" إن ذلك الواحد ، وإن كان عديم الحركة ، إلا أنه أمضى من الذهن ، وهو وإن كان ساكنا
لا يتحرك ، إلا أنه يفوق في سرعته كل العدائين ، إنه يتحرك ، ولكنه لا يتحرك .

إنه بعيد ومع ذلك فهو أيضا قريبا .

وهو داخل ذلك كله ، وهو أيضا خارج ذلك كله .

وليس هناك مبرر للشك في أن التوازن في العمل المتعارضة كما هي الحال في القول
بأنه " يتحرك ، ولكنه لا يتحرك " فيها متعة ، والرأي يستمتع بها لأنثراها الحمالى على الرائي
الذى كان فى الأصل مسؤولا عنها . لكن أهذا هو كل شيء ؟
ربما سألنا السؤال نفسه عن الفقرة الآتية من " لاو - تسو " التى يتحدث فيها عن
" التاو " Tao (٢) .

" عندما تنظر إليه ، فإنك لا تستطيع أن تراه ،
 فهو يسمى : مالا شكل له .

١) " الكتابات الهنوسية المقدسة " مرجع سابق عام ١٩٤٣ ص ٢٠٧ (المؤلف)

٢) " التاو " كلمة صينية معناها الطريق أو المنهج أو النظام . ويقصد بها أسلوب الحياة ، أو الطريق
الصحيح وهو طريق السماء ، وهو أيضا نظام الكون (المترجم) .

وعندما تصفى إليه ، فإنك لا تسمعه ،
 فهو يسمى مala صوت له .
 عندما تحاول أن تدركه . فإنك لا تستطيع أن تمسك به ،
 فهو يُسمى الخفي . . .
 إنه عال ، لكنه لا يضيئ ،
 إنه أسفل ، لكنه ليس مظلماً ،
 إنه يمتد إلى مala نهاية .
 ولا اسم له . . .
 فهو يعود إلى العدم . .
 أنت تواجهه . لكنك لا تستطيع أن ترى جبهته .
 أنت تتبعه ، لكنك لا تستطيع أن ترى طهره . . (١)

هل هذا شعر فقط ، وخداع لغوى . . ؟ الواقع أنه أداء شعرى لمفارقة الخواء -
الملاء ، فهو بلا شكل ، وفارغ ، وحواء ، ومع ذلك فهو "التاو" العظيم . و اكمال
 الحقيقة الواقعية . والنص الذى اقتبسناه من "إيزا أوينشاد" هو أداء شعرى للعجان الدينامى
 الساكن من المفارقة نفسها . ومن ثم فلکى نحسن السؤال عما إذا كان النصان المقتبسان
 بلايين فحسب ، فإن ما ينبغي علينا أن نفعله هو أن نفحص مضامون الفكرة فى هذه
 المفارقة فى ذاتها وبغض النظر عن الأداء الشعري الذى قدمناه هنا ، نرى ما إذا كان ينطوى
 على طابع المفارقة الكامن فيه بصرف النظر عن الغرض اللغوى العاصى . فهل مثل هذا
 التناقض ملازم لل فكرة ، ولا يمكن التخلص منه أيا ما كانت اللغة التى نستخدمها فى عرضه ؟
 قبل أن نناقش ذلك ، هناك بيتان آخران للشاعر ت . س . إليوت أود أن أقتبسهما . الأول
 هو :

"النقطة الثابتة في العالم المتحرك" .

(١) هذه الكلمات مأخوذة عن ترجمة سوزوكى "التصرف المسيحي والبودذى" نيويورك هاربر وانوانه عام ١٩٥٧ ، ص ١٨ - ١٩ (المولف) .

والثاني هو :

" وهكذا سيصبح الظلام نوراً ، والثبات رقصاً " .

ويقدم لنا أول هذين البيتين صورة الثبات والسكنون في مركز عالم متذبذب . وتخربنا العملة الثانية في البيت الثاني أن الساكن هو الدينامي . وأن الثبات هو الرقص . أما الجملة الأولى في البيت الثاني فهي تقول نفس ما قالته عبارة " سوزو " عن الظلام الذي يصيب بالدوار " . وبعبارة أخرى البيتان معاً هما تعبران شعريان مفارقة الخلاء - الملاء (ولا يهم ما إذا كان اليوت واعياً بذلك أم لا) .

لقد كان لدينا من قبل ، في صفحات مبكرة ، الأساس في جميع تأكيدات المتصرفون الانطروائين ، وهو أنه يوجد نوع من الوعي يخلو من جميع الموضوعات الحزينة ، وفارغ من كل مضمون ، ومفارقة الخلاء - الملاء مستمدة من هذا الوعي ، وهي وصف له . ومن المستحيل أن نقول أن ذلك مجرد زخرفة بلاغية . لأنه أيها ما كانت كلمات الوصف التي تعبّر عنه ، شرعاً أو ثرداً ، سواء بالمجاز أو اللغة المحردة ، فإن التناقض يظل موجوداً في الوصف ، وفي الفكرة ذاتها . فاللنهن يخلو من كل مضمون جزئي ، أيها كان نوعه : الإحساسات ، والصور ، والأفكار ، والتصور ، والقضايا ، والاستدلال ، والإرادة . وهذا هو الخلاء أو الخواء . فلا شيء يبقى لكي نعيه . ومع ذلك فهنا يتبثق الوعي العالص ، الذي ليس وعيًا بشيء ما . وظلام ذلك الوعي الفارغ ، هو نور الوعي الكامل . أو هو الظلام الذي يبعث على الدوار " عند سوزو . وقد يقال أنه لابد أن يكون هناك ، على الأقل عنصر باق من الوعي الطبيعي . الانفعال أو العاطفة أو أية نغمة مؤثرة ، قد يكون هو الحب أو السكينة . ومن الواضح أن إجابة المتصرف ستكون أن جميع ألوان الحذب والنفور التي كانت تلحق بالإحساسات والصور ، والأفكار التي امتحت ، قد امتحت معها أيضاً . وأن عنصراً انفعالياً جديداً تماماً من القبطة قد انبعق ليصاحب الوعي العالص . إن ما يوصف في كل ذلك هو التناقض الذاتي ، وليس فقط الكلمات المستخدمة في وصفه .

ويظهر هذا الطابع المتناقض نفسه لما تم وصفه ربما بوضوح أكثر لو أنتا تذكراً أنه يمكن التعبير عنه من منظور الوحدة والكثرة . إنه الوحدة الحالصة بلا كثرة ، لكنه في وعينا المألوف واحد ، ووحدة ، أو كل لابد أن يكون وحدة لأشياء كثيرة - فالمنضدة مثلاً هي وحدة أرجل ، وقمة المنضدة وأجزاء أخرى . فالوحدة الحالصة بذاتها لابد أن تكون مستحيلة . أليس ذلك هو نفسه الكل بلا أجزاء ؟ ليس من الضروري أن نعرض لقائمة المفارقات الأخرى كلها الخاصة بالوعي الصوفي لنرى ما إذا كان كل ما قيل عن مفارقة الخلاء - الملاء يصدق عليها كلها . ومع ذلك فنحن نُعبر عن مفارقة وحدة الوجود بقولنا أنَّ العالم متعدد مع الواحد ، ومتميَّز عنه في آن معاً . ويظل هذا القول منطويَاً على مفارقة بالمثل . ولا يمكن أن نعتبره مجرد حيلة أدبية . وهكذا ينضم إلى جميع المفارقات الأخرى .

ثالثاً : نظرية الوصف الخطأ

يستطيع المرء بالطبع أن يرفض - على أساس التناقضات - الإيمان بأن للصوفى مثل هذه التجربة التى يقول بها ، فنحن لا نشتبه فى أنه يعبرنا باللاحقيقة أو ينعتنا بالباطل . بل لابد أن يكون قد وقع فى خطأ ما . فربما أخطأ فى وصف تجربته بغير قصد . فهو يقول أنه من تجربة الغواة الشامل الذى هو مع ذلك ملاء ، وبتجربة النور الذى هو أيضا ظلام ، لكن أى وصف - مثل كل وصف لأى شئ فى أى مكان - يحتوى على عناصر التأويل ، مثلاً أنه يستحيل الحصول على تجربة حسية خالصة بغير تأويل ، فكذلك يستحيل الحصول على تجربة صوفية خالصة . فـأى عبارة تقال عن هذه التجربة حتى ولو كانت فى ظاهرها وصفاً خالصاً ، سوف تشتمل على تأويلات تصورية . وقد ينتهى ذلك إلى وصف خطأ ، فإذا كان ما مرّ به الصوفى قد وصف على نحو دقيق وصحيح فربما اختفت التناقضات . دعنا ننظر فى هذه النظرية الممكنة .

في استطاعتنا أن نبدأ ، بصفة عامة ، بتحديد نوع الدليل الذي يمكن أن يقنعنا بصححة وصف أي إنسان لأي شيء ، نشيء ، لسبب أو لآخر ، أنه وصف خطأ غير معتمد .

دعنا نفترض أن شخصاً ما يروى لنا أنه في مكان معين وزمان محدد من تجربة بصرية وصفها لنا بأنها "س". ويظهر لنا أن "س" تجربة مستحيلة أو غير محتملة العدoot لأى شخص، وتشكك أن ما رأه حقاً هو "ص"، لكنه أخطأ وفنه "س"، فما هي الوسيلة التي تقنعنا بأن شكنا في غير محله وأن ما لاحظه فعلاً هو "س" كما قال ..؟ أعتقد أننا لسنا في وضع يمكننا من التتحقق بأنفسنا من صحة التجربة، وأن علينا أن نثق في شهادته.

أولاً : سوف تصبح تجربة "س" محتملة أكثر إذا ما وجدنا أن هذا الشخص يقول أنه مرّ بتجربة "س" مراراً وليس مرة واحدة فحسب . فإذا كانت التجربة مألوفة لديه تماماً ، فمن المؤكد أن وصفه لها على أنها "س" سيكون صحيحاً .

ثانياً : سوف تكون الرواية محتملة أكثر لو أنها وجدنا أن عدداً كبيراً من الأشخاص يعلنون أنهم مرروا بتجربة "س" ، وكلما ازداد عدد الشهود الذين يصفون هذه التجربة ، كان من المرجح أكثر أن يكون الوصف صحيحاً .

ثالثاً : سوف يزداد هذا الترجيح لو عرفنا أن الدليل يأتي من جميع أنحاء العالم ، وأن الشهود من أمريكا ، وأوروبا ، والهند ، والصين ، واليابان ، والعرب ، وفارس ... الخ . وأن الجميع يتذمرون أنهم مرروا بتجربة من الصواب أن توصف بأنها "س" وليس "ص" .

رابعاً : وأخيراً إذا كانت هناك درجة عالية من الاستقلال النسبي بين جماعات الشهود في مختلف البلاد ، حتى أن الاتفاق في أوصافهم لا يمكن تفسيره بافتراض أنهم نسخوا من بعضهم البعض بغير عنابة . أو أنهم استعاروا لغة بعضهم الوصفية أو أنهم أنسدوthem أحطاء بعضهم البعض . عندئذ سوف نميل بالطبع إلى أن وصف "س" لابد أن يكون صحيحاً .

من السهل أن نرى أن شروط الإثبات هذه تنطبق واحداً إثر الآخر على أوصاف التجربة الصوفية . فوصفها بأنهاوعى خالص يخلو من كل مضمون . ومع ذلك فهو ملء

وثراء ، مشكوك فيه لأنه ينطوي على مفارقة . غير أن وصفها على هذا النحو لا يعتمد على شهادة شخص واحد أدعى المرور بهذه التجربة ذات مرة . بل إن هناك عدداً هاللاً مروا بها ، وأن الكثير منهم مرّ بها في أوقات متكررة من حياتهم . وثانياً فإن هذا الوصف نفسه الذي ينطوي على تناقض يأتي من ثقافات رفيعة في جميع أنحاء العالم . وأخيراً فهناك درجة كبيرة من الاستقلال بين جماعات الشهداء بعضهم وبعض . وقد يتوقع المرء أن المتصوفة داخل الثقافة المسيحية الأوروبية ، قد أثرَ الواحد منهم في لغة الآخر ، فربما استعار "روز بروك" حملها وصفية من "إيكهارت" ، والقديس يوحنا خادم الصليب من القديسة تريزا . ومن الطبيعي أن يظن المرء أن من قدموا الأوبنساد إلى العالم قد أثر بعضهم في بعض ، وإن عباراتهم الوصفية قد اتجهت إلى أن تصبح تراثاً .

لكن كيف يمكن لنا تفسير ذلك عندما يتفق "إيكهارت" ، و "روز بروك" ، في أوصافهم مع الأوبنساد ، طالما أن هاتين المجموعتين مستقلة الواحدة عن الأخرى ، وبلا اتصال ، ولم تسمع الواحدة منها أبداً عن الأخرى . ومع ذلك فلفة "الماندوكا أوبنساد" في وصفها للوعي الموحد ، تتحد في لغتها ، في الأعم الأغلب ، مع اللغة التي يصف بها "روز بروك" و "إيكهارت" ، الوعي بالوحدة التي لا تميز فيها ولا اختلاف . وكيف يمكن للمرء أن يفسر بالتأثير المتبادل واقعة أن العدم الفارغ للوعي الحالص كما وصفه متصوفة المسحية متعدد في معناه مع العرواء عند بوذية المهايانا ؟ هذان مثلان فحسب لآيات الاستقلال لصوفية العالم الواحد عن الآخر . ويمكن أن تعدد الأمثلة . لكن يكفي ما قلناه لتوضيح الموقف ضد افتراض الوصف الخطا .

هناك مع ذلك نقطة أبعد يمكن إضافتها . لقد تناولت كمثال مفارقة الغلاء - الملاء . لكن يمكن تدعيم الحدة ببيان أنها تتطبق بالمثل على مفارقات صوفية أخرى عظيمة . فمثلاً مفارقة فناء الفردية الذي تختفي فيه "الآنا" وتظل باقية في آن معًا رواها عدد من الشهداء المستقلين لا حصر له ، في جميع العصور والثقافات . وقل مثل ذلك في مفارقات الشخص واللاشخص : والطابع الدينامي الساكن للذات الكلية - رغم أن هذه المفارقات بالطبع

تشتمل على جانبي مفارقة العرواء . أما مفارقة الهوية في الاختلاف للأشياء الخارجية في التجربة الصوفية الابساطية قد وصفها كذلك شهود مستقلون في ثقافات كثيرة .

أنتهى من ذلك إلى أنه لابد أن نرفض نظرية الوصف الخطأ . ومع ذلك فلا ينبغي أن نقتنع بأن الموقف ضد هذه النظرية يرقى إلى مستوى الدحض الكامل لها . إذ يدل من الإنصاف أن نقول إنه على الرغم من أن نظرية الوصف الخطأ تظل افتراضًا ممكنا دائمًا أن نجده عند بعض أنصار النظرية ، فإن الموقف ضدها يبدو قوياً بما فيه الكفاية ليظهر ، مع درجة عالية من الترجيح ، أنه كاذب ، وأنه ينبغي علينا أن نقبل الأوصاف الأساسية لتجربة المتضوفة على أنها أوصاف صحيحة .

رابعاً : نظرية الوضع المزدوج :

وصف الشيء الواحد بأنه ، في وقت واحد ، مربع ودائرة - تناقض . غير أن التناقض يزول لوينا أن المحمول " مربع " ، والمحمول " دائرة " . إنما يصفان في الواقع ، شيئين مختلفين أو جانبيين مختلفين لشيء واحد . ومن الطبيعي أن نقول أن الإجراء نفسه يمكن استخدامه لحل التناقضات الظاهرة في المفارقات الصوفية ، فمثلاً في مفارقة العرواء - الماء ، فربما كان المحمولان ، العرواء والماء ، بدلاً من أن يوضعا ، ببساطة ، في شيء واحد ، يوجدان في الواقع في موضع مزدوج أحدهما في شيء والآخر في شيء آخر . ولو صرّح ذلك لاختفى التناقض .

ما يدل لأول وهلة أنه حجة قوية لصالح هذه النظرية هو أن المتضوفة أنفسهم يمكن أن تقتبس منهم ما يدل على أنهم يفضلونها . غير أن التمييز الدقيق لهذه الحجة يسد قوتها . فمحاولات " إيكهارت " و " سنكارا " لوضع العرواء في كائن معيّن والماء في كائن آخر سبق أن ناقشناها بالفعل في الفصل الثالث - القسم العاشر . فقد وضع إيكهارت العرواء العالص في الألوهية ، والماء في الله . أما سنكارا فقد وضع العرواء في " براهمان " الأعلى ، والماء في " براهمان " الأدنى ، وقد رأينا في قسم مبكر كيف ولماذا فشلت هذه

المحاولات . وليس من الضروري أن نعرض لهذه المسألة بالتفصيل مرة أخرى . وربما ذكرنا القارئ باختصار بالنقاط الرئيسية . ينساق المتصوفة بضغط داخلى قوى إلى مفارقات تامة ، وهى ليست ناتجة عن الفكر أو العقل . بل هي بالأحرى نتيجة للإلهام . لكن بما أنهم هم أنفسهم رجال عاقلون يستخدمون المنطق فى حياتهم اليومية ، وفى تجاربهم المألفة ، ويطبقون قوانين المنطق المعروفة ، فربما حيرتهم ، بل أذلهم بشدة مرورهم بهذه التجارب التي تنطوى على مفارقة أساسية ، وخرجت على استهتمامهم فى عبارات متناقضة . فتصوفهم . يدفعهم إلى المفارقة ، في الوقت الذى تدفعهم فيه طبيعتهم المنطقية إلى التفسيرات المنطقية . ولهذا تراهم يتآرجحون بين الاثنين . ويصدق ذلك بصفة خاصة على الغرب ، لأن الجانب العلمي والمنطقى من الشخصية البشرية يطغى في الثقافة الغربية على الجانب الصوفى . لكن العكس هو الصحيح في الشرق . فالمنطق هناك يميل إلى الضعف والتتصوف إلى القوة . مع ذلك فحتى في الشرق ، فإن الاحساس المنطقى في حالات خاصة ، مثل حالة " سنكارا " - يجعل الكاتب الصوفى يلحًا إلى افتراض الموضع المزدوج . وحتى في الغرب ، كما هي الحال عند " إيكهارت " رغم تنبئه لهذا الافتراض في بعض أقواله ، فإنه يرفضه في أقوال أخرى . وهكذا نجد أن المتصوفة ، في الشرق وفي الغرب ، يمكن أن تقتنصهم في جانبي الحجج معاً ، علينا أن نستخدم حكمتنا الخاص ، ونشكل تأويلاً لنا الخاصة . ولقد قدمت في قسم سابق مبرراتي لتأكيد أن هذه الحيلة المنطقية لا يمكن أن تبدد التناقض الكامن في مفارقة الخواء - الملاء . ولن أكرر هنا ما سبق أن ذكرته .

لكن سواء أقبلت هذه النظرة أم لا في الحالة الخاصة بالمقارنة ، فمن المهم أن نعرف أن نظرية الموضع المزدوج ، تحطم تماماً إذا ما حاولنا تطبيقها على المفارقات الصوفية الأخرى . قد يبدو لأول وهلة أنه من المقبول ، على الأقل ، أن نذهب إلى أن الجانب الشخصي الدينامي الكيفي من الوعي الصوفى إنما يكون موضعه هو بrahaman الأدنى أو الله . لكن لا سبيل لامكان أن يشرع المرء في تطبيق مثل هذه النظرية على مفارقة وحدة الوجود : العالم متعدد مع الله ومتميز عنه في وقت واحد . فكيف ، يمكن لنا أن نفصل الهوية عن الاختلاف ، ونضع الهوية في الله ، والاختلاف في العالم أو العكس .. إن ما يكون لدينا في هذه الحالة ليس هو صفات متعارضة ، بل علاقات أو خصائص

للعلاقات تحتاج إلى كائنين مرتبطين ، فالهوية تعنى هوية "س" مع "ص" ، والاختلاف يعني اختلاف "س" عن "ص" ، فالعلامة ، مثل الكيف ، لا يمكن أن توضع في شئ واحد فحسب . ومن هنا فليس ثمة إمكان للقول بأن افتراض الموضع المزدوج يمكن أن ينطبق على مفارقة وحدة الوجود .

وكذلك يستحيل تطبيق هذه النظرية على مفارقة فناء الفردية ، "فالأنما" تتوقف عن الوجود وتواصل الوجود في وقت واحد . ولا معنى لقولنا أن هناك فردين : واحد يتوقف عن الوجود والأخر يواصل الوجود .

خامساً : نظرية الالتباس :

تذهب هذه النظرية إلى أن التناقضات الظاهرة ترجع إلى استخدام لفظ واحد بمعنيين مختلفين ، وعندما نبيّن ذلك يختفي التناقض . فالقول بأن "س" هي "ص" ولا ص في وقت واحد " هو في ظاهره تناقض . لكن قد يكون لكلمة "ص" معنيان مختلفان وتكون "س" هي "ص" بمعنى ، و "ليست ص" بمعنى آخر .

لا يوجد كاتب ، فيما أعلم ، من كبوافي التصور حاول تطبيق هذا الحل على المفارقates التي ذكرناها . ولا اقترح معانٍ مختلفة للكلمات الخاصة لحل هذه المفارقates ، ولو أردنا أن نعطي هذه النظرية فرصة كاملة ، فإن الطريقة الوحيدة هي أن نقوم بالتفصيلات بأنفسنا ، وبالتالي نُعد النهاية التي نواجه بها الخصم والناقد المتضرر . لكنني لا أستطيع أن أساعده في هذا الموضوع مهما بذلتُ من جهد . وكل ما أستطيع أن أقدمه هو الاقتراح بأن كلمتي "العدم" و "التلاشي" تستخدمان كمتارديفين للغواة في الكتابات الصوفية ، ويمكن استخدامهما بمعنيين ، ويمكن أن يفيد ذلك في مفارقة العواء - الملاء . ويستخدم "العدم" في هذه المفارقة بمعنى مطلق ليعنى السلبية الشاملة أو اللاموجود . أما مصطلح التلاشي الذي يستخدم في الوعي الصوفي فربما كان له معنى نسبيا فحسب . فهو يعني "لا شيء" بالنسبة

للعقل " أى أنه يعني أن التجربة التي يمر بها الصوفى لا يمكن أن تفهم عن طريق العقل التصورى . أما من حيث هى تجربة ، فهى بالطبع ، تجربة ايجابية . ومن ثم فعندما تكون أمامنا قضية تقول " إن الوعى الصوفى هو فى وقت واحد شى ولا شئ " فليس ثمة تناقض بها لأنها تعنى أن الوعى الصوفى هو " شئ ما " أمام التجربة . لكنه " لا شئ " أمام العقل . فتحن نعم بتجربته ، لكن لا نستطيع أن نكون عنه تصوراً عقلياً .

إن القول بأن العقل أو الفهم لا يمكن أن ينفذ باتا إلى الوعى الصوفى ، هو قول مؤكد وضعته الكتابات عن هذا الموضوع ، ويمكن التعبير عنه أحياناً باستخدام عبارة مثل " لا شئ بالنسبة للعقل " . وسوف نناقش ذلك في الفصل القادم . لكن يمكن أن نقول الآن أنه لو صح أن التجربة الصوفية يمكن أن تكون لا شئ بالنسبة للعقل ، فإننا نستطيع مع ذلك أن نقول أنه ليس بهذا المعنى النسبي تستخدم كلمة لا شئ في المفارقة . ويمكن أن نعرف ذلك لو سألنا ما الذى يصفه العدم أو الخواء بالفعل في المفارقة لأننا نصل إلى الخواء بتغريب الوعى من كل مضمون : من الإحساسات ، والصور ، والأفكار ، ... الخ بحيث لا تكون هناك كثرة . إنه غياب جميع الموضوعات والكيانات ، بعبارة أخرى إنه اللاكيان الشامل . وهكذا ، فعلى الرغم من أنه قد يكون صواباً أن هناك معنين لكلمة " العدم " في الكتابات الصوفية : الأول مطلق والآخر نسبي . ولا يظهر المعنى النسبي في المفارقة ، ومن ثم لا يوجد فيها التباس في الدلالة .

وهكذا نجد أن هذه المحاولة لحل مفارقة الخواء - الملاء عن طريق نظرية التباس الدلالة تنهار . أما في بقية المفارقات فأنا لا أستطيع أن أعرف كيف يمكن لمحاولة تطبيق النظرية حتى أن تبدأ : كيف يمكن ، مثلاً ، أن تحل مفارقة وحدة الوجود بهذه الطريقة ؟ فهل العبارات التي تقول " العالم متعدد مع الله " ، " والعالم متميز عنه ، أى أنه ليس متخدداً مع الله " تُستخدم فيها كلمات واحدة بمعنى معين في العبارة الأولى ، وبمعنى آخر في العبارة الثانية ؟ . إننى لا أرى هنا موطن قدم لإجابة مقبولة عن هذا السؤال . ومن ثم فإن محاولة هذه النظرية لا يمكن حتى أن تبدأ . وسوف نجد أن الشئ نفسه يصدق على مفارقة فناء

الفردية . فأنا أكف عن أن أكون فرداً ، ومع ذلك أظل هذا الفرد . فما هي الكلمة هنا التي يمكن أن تطبق عليها نظرية ازدواج المعنى ؟

قد يقول قائل - بقصد مفارقة وحدة الوجود - أن الله والعالم متهددان في جانب متمايزان في جانب كالدالرتين التي تقطع الواحدة منها الأخرى . فليس ذلك بالضبط هو مثال الكلمة الواحدة التي تستبعد بمعنىين . لكن يمكن كذلك أن تقف عند هذا الحد . فالدالرتان نوعان من الأشكال الحسية التي تفتح نفسها على وعينا . وبالتالي تضلنا عندما يقول بعض اللاهوتيين : إن الله محابث ومفارق في وقت واحد . إن هذه الصورة خلُف محال Absurd لأنها تتضمن أجزاء مكانية أو زمانية لله . والحقيقة الهامة أن نلاحظ أن التجربة الصوفية رفضتها وهي مصدر وحدة الوجود ، فهي التجربة بأن جميع الأشياء : أوراق الحشائش ، والأحجار ، والأشجار - واحدة . فالتصوف الانبساطي لم يرد الواحد في جانب منه في الأشياء ، وفي جانب منه خارجها . بل رأى الأضداد التي تنطوي على مفارقة ، على نحو ما بيَّنا في دراستنا لهذا النوع من التصوف . يقول "ن . م . " : " ليس عندي أدنى شك في أنني رأيت الله ، أعني أنني رأيت كل ما يمكن أن يُرى ، ومع ذلك فقد تحول إلى العالم الذي أراه كل يوم " (١) .

لقد ناقشت حتى الآن عدة نظريات تشتراك كلها في أنها محاولات لإظهار أنه لا توجد مفارقات حقيقة ، بمعنى التناقضات المنطقية ، في التجربة الصوفية . ولقد تحطم كلها . ولما كنت لا أعرف نظرية أخرى يمكن أن يسعى الناقد عن طريقها لبيان أن المفارقات يمكن أن يكون لها حل عقلي ، وأن التناقضات التي تشير إليها ليس لها حل منطقي . فما الذي ينبغي علينا أن نتوقعه بعد ذلك ؟ لقد كان لدى الصوفية ، دائماً ، في جميع العصور وفي جميع البلاد اتفاق واحد على التأكيد بأن تجاربهم هي " فوق العقل "

(١) الفصل الثاني - القسم العاشر (المؤلف) .

أو "خارج العقل". فما الذي يمكن أن تتحيله عن معنى هذه العبارات؟ فهل نفترض أنهم لا يعنون حقاً ما يقولون، وأنهم يبالغون بغرض التأثير، وأن هذه الأحاديث ينبغي أن لا تؤخذ مأخذ الحد؟ ولم تكن مناقشات الفصل الحالى سوى محاولات لبيان أنهم يعنون ما يقولون، وأن ما قالوه صحيح. أما القول بأن تجاربهم تجاوز العقل أو هي فوق العقل فإن ذلك يعني ببساطة أنها تجاوز المنطق أو فوق المنطق. وليس في استطاعتنا أن نرفض هذه الشهادة مالم نرفض التصوف كله على أنه نصب وغش. ومن الواضح أن جميع أولئك الذين كانت لهم تجارب صوفية يشعرون أن هناك معنى ما في هذه التجارب الفريدة تماماً، والتي لا تشبه أي نوع من التجربة الحسية المشتركة، والتي لا يمكن مقارنتها بالتجربة الحسية المشتركة الخاصة بعالم الزمان والمكان. وكل من وصل إلى الوعي الصوفي فقد وصل إلى منطقة تخرج تماماً عن نطاق الوعي اليومي وتجاوزه. ومن ثم فلا ينبغي أن تفهم أو يحكم عليها بمعايير أو مقاييس هذا الوعي اليومي. ومن الواضح تماماً أن المتصوفة يشعرون بذلك. غير أن جميع المحاولات التي بذلت لبيان أن المفارقات الصوفية يمكن التخلص منها بواسطة بعض الحيل المنطقية أو اللغوية، ليست سوى محاولات متعددة لرد الوعي الصوفي إلى الحس المشترك وإزالة طابعه الفريد، ورده إلى مستوى تجارب الحياة اليومية. ولا عيب في الحس المشترك أو في تجارب الحياة اليومية. وهكذا لا يمكن أن نسير في هذين الطريقين معاً. فليس في استطاعتنا أن نؤمن بأن الوعي الصوفي فريد، ويختلف من حيث النوع عن الوعي العادي، وأنه في الوقت ذاته لا شيء فيه يمكن أن "يرد إلى الوعي المألوف".

سادساً : اعتراضات :

لكن هناك اعتراضاً أساسياً يمكن أن يثار عند هذه النقطة، فقد يسأل سائل: كيف يمكن أن يكون من الممكن مناقشة التصوف مناقشة عقلية ومنطقية، على نحو ما تناول أن تفعل، إذا كان التصوف نفسه مليئاً بالمتناقضات...؟ المفروض أن هذا الكتاب هو تحليل وفحص منطقى لأقوال المتصوفة، فكيف يمكن أن يكون للكتاب معنى في مثل هذه الظروف؟ أليس التسليم أو التأكيد بأن هذه الأقوال هي مفارقات منطقية يجعل بحثنا كله

بغير معنى؟

ربما لاحظ المرء ، في المقام الأول ، أن مثل هذا الاعتراض لا يشار أبداً ضد المحاولات التي تبذل لمناقشة مفارقات زينون Zeno (١) مناقشة عقلية ، التي شغلت انتباه الفلاسفة لألفين من السنين . أكانت جميع هذه المناقشات بغير معنى ؟ قد يجب المعتبر بقوله أنَّ هدف تلك المناقشات الفلسفية كان باستمرار بيان أن مفارقات زينون المزعومة ليست تناقضات منطقية حقيقة . ومن ثمَّ يمكن حلها منطقياً . غير أن السؤال عن النتيجة التي كان يأمل الفلاسفة الوصول إليها من الفحص المنطقي لهذه المفارقات - أي السؤال عن دوافعهم - لا علاقة له بالموضوع . فإذا كانوا مدفوعين بالفحص المنطقي الدقيق إلى النتيجة التي يقول أنَّ زينون كان على حق في اعتقاده أن تجربة الحركة هي تجربة متناقضة ذاتياً . فهل يجعل ذلك فحصهم المنطقي الدقيق - أقل منطقية ؟ إنهم يصلون إلى نتيجتهم بالمناقشة المنطقية ، وهذه المناقشة لا يمكن أن تكون على أي نحو بغير معنى ..

وهذا الرد - الذي هو إلى حد ما حجة شخصية Ad Hominem (٢) - لا يوضح في الواقع هذا اللغز ، وقد يسأل سائل كيف يمكن أن نسير في مناقشة فلسفية من

(١) المقصود "زينون الإيلي" تلميذ بارمينيس في القرن السادس قبل الميلاد . وقد تولى الدفاع عن فلسفة أستاذته التي أنكرت حقيقة الحركة والكتلة . وكانت طريقة في مناقشة الخصم هي أن يُسلِّم لهم بصحبة قضياباهم ، ثم يَعنَّ لهم ما يترتب على هذا التسليم من خلف وتناقض . ومن هنا فقد قدم ما عُرف بحجج زينون الإيلي ضد الحركة والكتلة . قدم أربع حجج ضد الحركة الأولى هي حجة القسمة الثانية التي تقول أنَّ الجسم المتحرك لن يبلغ غايته إلا إذا قطع نصف المسافة أولاً ، ونصف النصف ، وهكذا إلى مala نهاية ولما كان إحتياز الامتداهي ممتنعاً كانت الحركة ممتنعة . والثانية هي حجة أخيل - أسرع العدائين - الذي يسابق سلحافة أبطأ الحيوان فتسقه . والثالثة هي حجة السهم . والرابعة هي حجة الملعب . كما قدم زينون أربع حجج أيضاً ضد الكتلة - وهي التي يسميها المؤلف مفارقات زينون " ، وكانت مصدر جدل كبير بين الفلاسفة ، لأكثر من ألفين من السنين (المترجم) .

(٢) المقصود بالحججة الشخصية الحجة التي لا تصح إلا ضد الخصم : إما لوقوع الخصم في الخطأ أو التناقض ، وإما لأن صاحب الحجة يصوب سهامه إلى إحدى التواحي الخاصة بشخصية الخصم أو منهبه (المترجم) .

ال المسلم به أن موضوعها غير منطقي ومتناقض - سواء أكان مفارقات التصوف أو مفارقات زينون ؟ يبدو للمؤلف أن الإجابة هي أن كل جانب من المفارقة - إذا ما درس بذاته - يمكن أن يكون قضية عقلية أو منطقية ، وسوف تكون قابلة للفحص والتحليل المنطقي . وسوف يكون من الممكن أن تستخرج منها أية مضامين ممكنته كامنة فيها . ويمكن أن تتناول كلا من جانبي المفارقة كل جانب على حدة ، ونعالجه على هذا النحو . وبالطبع فانتا لن تخلص أبداً بهذه الطريقة من المفارقة . فالقضايا التي تلزم من القول بأن " أ هي ب " سوف تتناقض مع القضايا التي تلزم عن القول بأن " أ ليست ب " . لكن إذا كانت النتيجة التي علينا أن نستخلصها في النهاية هو أن نفس التجارب البشرية - سواء أ كانت تجربة الحركة أو تجربة الواحد - تنطوى بالفعل على مفارقة ، وأن الطابع المنطقي ، وبالتالي ، ليس جزءاً من الطبيعة الكلية والنهائية للعالم - هذه تبدو لي حقائق هامة وواضحة ينبغي أن نعرفها . وفضلاً عن ذلك فإن هذه النتيجة نفسها هي نتيجة منطقية وعقلية تماماً ، فالقضية التي تقول أن " س " متناقضة ذاتياً وغير عقلية " ليست هي نفسها تناقضنا ذاتياً ، ولا هي قضية غير عقلية .

سوف يقول بعض المناطقة والخبراء في نظرية المعنى أنَّ كلَّ مَنْ يُوكِدُ الْقَضِيَّةَ " أ هي ب ، وأ ليست ب " لا يقول في الواقع شيئاً ، طالما أن النصف الأول من القضية ينفي النصف الثاني ، فهو في البداية يقول شيئاً وفي النهاية يدبر ظهره له ، وتكون النتيجة أنه لا يقول شيئاً . ومن ثمَّ فإنَّ القضية المركبة التي تقول " أنَّ أ هي ب ، وأ ليست ب " لا معنى لها . وأنا أرفض هذا الاتهام تماماً على اعتبار أنه يقوم على خطأ منطقي واضح بغض النظر عن واقعة أن بعض الفلاسفة المعاصرین يقعون في هذا الخطأ بانتظام . ويکمن الخطأ في الخلط بين مسألة الحقيقة ومسألة المعنى . والنقطة الصحيحة هي أن قوانين المنطق تتعلق بالحقيقة ، ولا علاقة لها بالمعنى . فما يُوكِدُه قانون التناقض هو أنَّ القضيتين اللتين تناقض الواحدة منها الأخرى لا يمكن أن تكونا صادقتين معاً وفي وقت واحد ، بل لابد أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة ، ففي المحال الذي ينطبق فيه المنطق على الجملة المركبة " أ هو ب ، وأ ليست ب " تكون قضية كاذبة . وهذه النتيجة تدحض وجهة النظر القائلة بأنَّ الجملة المركبة لا معنى لها بالمعنى الاصطلاحي لكلمة " اللامعنى " . لأنَّ الجملة التي

لا معنى لها ، لا هي صادقة ولا كاذبة . ومن ثم فلو كانت الجملة كاذبة فمن الطبيعي أن يكون لها في الحال معنى .

وفضلاً عن ذلك فإذا كانت " أ هي ب " جملة لها معنى ، وإذا كانت جملة " أ ليست ب " لها معنى كذلك ، فمن المستحيل أن تكون " واو " العطف التي تربط بينهما هي التي تجعل الارتباط بين جملتين ذات معنى - بغير معنى .

إذا ما قلنا عبارة " أ غزير الشعر " ، وأن " أ بغير شعر " فلا يمكن الزعم بأن " أ غزير الشعر " لا معنى لها . لأنها تقرر واقعة . ويصدق الشئ نفسه على عبارة " أ بغير شعر " . ومن ثم فإن المفارقة توكل حملاً واقعية . فهي تقول شيئاً ومن ثم فلا يمكن أن نزعم أنها " لا تقول شيئاً " ولا ينبغي أن تضلّلنا الكلمات المجازية مثل " ينفي " و " يدير ظهره " . وسائل هذه المفارقة لا يدير ظهره (أو ينفي) النصف الأول ، بل يواصل تأكيده جنباً إلى جنب مع النصف الثاني .

سابعاً : اعترافات سابقة بنظرية التناقض :

ليست النظرية التي تقول أنَّ المفارقات الصوفية هي تناقضات منطقية واضحة ، ليست من اكتشافنا الخاص ، اعترف بها - بدرجات متغيرة في الوضوح - في كتابات عدد من الشرائح السابقين . وفي استطاعتنا هنا أن نقتبس بعض الأمثلة دون أن ندعى الحصر أو الإحصاء .

ويمكن للقارئ أن يتذكر عبارة " رودولف أوتو " التي سبق أن اقتبسناها في القسم الخامس من الفصل الثاني ، عندما درسنا التصوف الانبساطي الذي كانت فيه أوراق الحشاش ، والأشجار ، والأحجار شيئاً واحداً أعني أنَّ الأسود لم يعد أسود ، ولم يعد الأبيض أبيض . بل أصبح الأسود أبيض ، والأبيض أسود ، فالآضداد تتحدد دون أن تكُفُّ عن

أن تكون على ماهى عليه فى ذاتها " . ويتحدث " أوتو " عن أقوال إيكهارت التى توکد اختفاء جميع التمييزات في الواحد فيقول :-

" هذه النتائج في منطق التصور العجيب ، تُسقط القانونين الأساسيين في المنطق المأثور وهم : قانون التناقض ، والثالث المعرف . وإذا كانت الهندسة اللا أقليدية وضع مسلمة التوازن خانياً ، فكذلك يتغاضى منطق التصور عن هذين القانونين ، فيظهر " اتحاد الأضداد " ، و " هوية الأضداد " ، و " التصور الجدل " (١) .

هناك أشياء كثيرة خطأ في هذه الفقرة . فالمقارنة بين التصور والهندسات اللااقليدية خطأ ، لأن مسلمة التوازن ليست واضحة بذاتها مثل قوانين المنطق . والأكثر أهمية من ذلك أن من الخطأ - على الأقل في رأيي - أن نقول إن للتصور منطقةً خاصةً ، يحكمه مبدأ هوية الأضداد . فلا وجود في الواقع لمثل هذه المنطق . إذ لا يوجد سوى نوع واحد من المنطق وهو الذي يناقشه المنطقة . والتصور عندما يخرج قوانين ، لا يشكل نوعاً جديداً من المنطق ، وإنما هو ببساطة ليس له صبغة منطقية Non - Logical . أما فكرة وجود منطق أعلى يقوم على أساس هوية الأضداد فهي ترجع إلى تأثير هيجل . لقد كان هيجل على حق تماماً في استبصاره التاريخي الذي جعله يذهب إلى أن هوية الأضداد ليست متضمنة في التصور فحسب ، بل أيضاً في الكثير من الفلسفة العقلية الماضية ، لاسيما وحدة الوجود عند اسبينوزا لكنه أخطأ خطأً فاحشاً عندما ظن أن ذلك نوع جديد من المبدأ المنطقي ثم حاول أن يوسع عليه منطقه الأعلى . ولقد أوضحنا ذلك بالفعل في القسم الأول من الفصل الرابع .

والقيمة الوحيدة للفقرة التي اقتبسناها من " أوتو " هي اعترافه بالتناقضات المنطقية المتضمنة في مفارقات . لكن ينبغي على أن أشير إلى أنه لا " أوتو " ، ولا أى مفكر آخر في الموضوع قد شعر بالحاج في متابعة التحدى الواضح للصبغة اللامنطقية للمتصوف ، ومضمونه الحادة ، وربما الثورية بصدق وضع المنطق وأسسه بصفة خاصة . لقد ظل " أوتو "

(١) رودولف أوتو " التصور في الشرق والغرب " عام ١٩٥٧ ص ٤٥ (المؤلف) .

قائعاً بحل هيجل الزائف . غير أننا إذا ما رفضنا هذه الوجهة من النظر ، فسوف تواجهنا معظم المشكلات الحادة . والظاهر أنه سوف يصادفنا صداماً أساسياً بين التصوف والمنطق ، فهل يقوم المنطق بتدمير التصوف ، أم يقوم التصوف بتدمير المنطق ؟ أم أن هناك حلاً ثالثاً ممكناً : يمكننا من أن تكون مخلصين للاثنين ؟

ويمكننا أيضاً أن نقتبس من " سوزوكى " بوصفه مفكراً اعترف بالطابع المتناقض الحقيقى اللامنطقى للتصوف . فقد تحدث عن " مشكلة التناقض المنطقى التى إذا عَبَرْنا عنها فى كلمات كانت وصفاً لكل تجربة دينية " (١) . ثم كتب أكثر من ذلك :-

" عندما نضطر إلى استخدام اللغة عن أشياء هذا العالم [أي العالم المتعالى] ضلت وأتحت كل أنواع الإعاقـة : احتمـاع النقيضـين ، المفارـقات ، المـتناقضـات ، العـلـفـ المحـالـ ، الشـنـوذـ ، التـبـاسـ الدـلـلـةـ ، والـلامـعـقولـ . ولا يـنـبـغـى أن تـلـومـ اللـغـةـ ذـاتـهاـ عـلـىـ ذـلـكـ . فـتـحـنـ أـنـفـسـنـاـ الـذـينـ نـجـهـلـ وـظـيـفـتـهاـ الـمـنـاسـبـ ، عـنـدـمـاـ نـحاـولـ تـطـبـيقـهـاـ عـلـىـ أـمـورـ لـمـ تـخـلـقـ لـهـاـ أـبـداـ " (٢) .

ولقد كتب " سوزوكى " أيضاً من " براجنا Prajna " التي يمكن أن تترجمها " بالحسن الصوفى " - يقول :-

" إنه يؤكد أحياناً ، وينفي أحياناً ثم يعلن أن " أ ليس أ " ومن ثم فهو أ . هذا هو حسن البراجنا " (٣) .

ولقد وقع سوزوكى - مثل أوتو - في خطأ الغلن بأن للتصوف منطقاً خاصاً به . غير أن النقطة الهامة هي أنه اعترف بوجود التناقضات .

١) سوزوكى - مرجع سابق ، ص ٥١ (المؤلف) .

٢) المرجع السابق ، ص ٥٦ (المؤلف) .

٣) شارلز أ. مور (محرر) " مقالات في الفلسفة الشرقية والغربية " عام ١٩٥١ ، ص ٤٣ (المؤلف)

ولقد كتب "آرثر كويستлер" في بداية الفصل الذي روی فيه تجربته الصوفية ، "التأملات التي عرضتها حتى الآن لا تزال كلها على المستوى العقلي ... لكن كلما تقدما إلى تأملات أخرى في الاتجاه الباطني ، سوف تصبح أكثر تعقيداً وأشد صعوبة من أن نصوغها في كلمات . كما أنها سوف يناقض بعضها بعضاً - لأننا سنتحرك هنا خلال طبقات يربطها معاً رباط أشبه "بالأسمنت" هو التناقض .. "(١) [التشديد من عندي] .

ولا شك أن فكرة الأشياء التي ترتبط معاً برباط التناقض أشبه "بالأسمنت" - هي محاز قديم . وال نقطة الهامة هي أن من الواضح أن "كويستлер" يشعر بالتناقض في الكلمات التي اضطر إلى استخدامها ليصف تجاريه . وعلينا أن نتذكر أن ما وصفه هو فناء الفردية الذي رأينا أنه "واحد من المفارقات الصوفية" .

ثامناً : مضمون فلسفية للمفارقات :

ما تظاهرنا عليه المفارقات هو أنه على الرغم من أن قوانين المنطق هي قوانين وعينا المألوف وتجاربنا اليومية ، فإنه لا ينبغي تطبيقها على التجربة الصوفية . ومن السهل جداً أن نرى لماذا لا ينطبق عليها المنطق . لأن هذه التجربة هي الواحد ، وهي الوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف ولا كثرة ، ولا يوجد منطق ينطبق على تجربة لا توحد فيها كثرة . إذ ما هي قوانين المنطق ؟ إنها طبقاً ، للرأي . المعاصر الشائع ، ليست سوى قواعد لغوية ودلالات لفظية ، وأنا أرفض هذا الرأي . وأعتقد أنها ، بالآخر ، القواعد الضرورية للتفكير في - أو التعامل مع - كثرة من العناصر المنفصلة . فإذا كانت هناك عناصر كثيرة مثل أ ، ب ، ج .. إى ، فلابد لنا من الابقاء عليها متمايز بعضها عن بعض . والواقع أن قوانين المنطق هي ببساطة ، تعريف لكلمة "الكرة" . فما هي أى كثرة تتألف من عناصر متمايزه متعددة ذاتياً . لكن لا توجد مثل هذه العناصر المنفصلة في الواحد لنقيها متمايزه ومن ثم فالمنطق لا يعني شيئاً بالنسبة لها . ولنفس السبب نجد أن مبادئ المنطق لا تعنى شيئاً بالنسبة لها ، طالما أنه

(١) آرثر كويستлер "الكتابات العفية" نيويورك - ماكميلان عام ١٩٥٤ ، ص ٣٤٩ (المولف) .

ليس فيها عناصر يمكن أن تُعدّ . وهذا هو السبب في أن " إيكهارت " يقول " لا يستطيع أحد أن يضرب بمذكور في الأزل دون أن يتخلص من مفهوم العدد " . وهكذا نجد أن المنطق والرياضيات يمكن انطباقهما على جميع التجارب ، وال الحالات ، والكلمات ، حيث توجد كثرة من الموجودات . لكنهما لا ينطبقان على الوحدة الصوفية التي لا تمايز فيها ولا اختلاف . فالكثير هو ميدان المنطق ، أما الواحد فهو ليس كذلك . وهذا السبب لا يوجد صدام بين التصور والمنطق . وهكذا نجد أن المنطق واللامنطق يشغلان أراضي مختلفة من التجربة .

ووجهة النظر التي تقول أنَّ الكثير هو مجال المنطق ، أما الواحد فهو مجال المفارقة ، ربما يمكن أن ترد على الاعتراض التالي . فإذا ما انحصرت المفارقات في الوصف التي لا تمايز فيها ولا اختلاف ، وتركـت الكثرة بالمعنى الدقيق للمنطق ، فقد يقال أنَّ الخل الذي نقدمه يمكن قبوله . لكن الأمر ليس كذلك . ذلك لأنَّ التصور يؤكد المفارقات عن عالم الكثرة كما يؤكدـها عن عالم الواحد سواء بسواء . فمفارقة وحدة الوجود ، على سبيل المثال ، توـكـد أنـ العالم - الذي هو عالم الكثرة - هو في آن واحد : متـحد مع الله ومتـميز عنه . ومن الواضح أنـ ذلك يؤكدـ المفارقة عنـ الكثرة وليس عنـ الوحدة فحسب . كما يؤكدـ التصور الانبساطي عنـ عالم الكثرة مفارقة أنـ " أوراق الحشائش ، والأشجار ، والأحجار " هي كلـها واحد .

وينشأ هذا الاعتراض من أنـ الانفصال بينـ الكثرة والوحدة هو مجرد تجريد . وهناك مرحلة أولى في التصور الانطروائي غيرـ فيها بتجربة الوحدة وحدـها ونسـتبـعـ الكثـرةـ منـ الرـوعـىـ . وتـلكـ هـىـ وجهـةـ نـظرـ "ـ المـانـدوـ كـاـ أوـ بـنـشـادـ"ـ .ـ وـ لمـ يـذهبـ مـعـظـمـ التـصـوـفـ أـبـعدـ منهاـ .ـ فـهـمـ يـمـرـونـ "ـ بـالـنـرـفـاـنـاـ"ـ الـتـيـ لـاـ تـماـيزـ فـيـهاـ ،ـ تـارـكـينـ التـماـيزـاتـ خـلـفـهـمـ فـيـ عـالـمـ "ـ السـمـسـارـاـ"ـ (1)ـ .ـ وـ مـنـ هـنـاـ كـانـتـ "ـ السـنـرـفـاـنـاـ"ـ تـنـطـوـيـ عـلـىـ مـفـارـقـةـ فـيـ حـينـ أـنـ

(1) حلقة مفرغة رهيبة تمر بها النفس البشرية عندما تموت ، ثم تولد من جديد على نحو متكرر . وهي عقيدة في الهندوسية (المترجم) .

"السمسارا" منطقية . ولا يزال هناك التمايز النهائي الذي ينبغي إلغاؤه بين "الترفانا" و "السمسارا" . "فالترفانا" . أو "السمسارا" ، الله والعالم ، هما شيء واحد أو بالأحرى هما متهدنان مع اختلافهما . وتلك هي نظرية ماديميكاكا البوذية (١) ، وأيضاً بوذية زن (بوذية التأمل) . أما في التصوف المسيحي فمن الواضح أنه يُطلق على هذه المرحلة الأولى إسم "التالية" التي بلغتها القديسه تريزا وغيرها . إنَّ الحياة في هذا العالم ، والحياة في العام الإلهي ، متكملاً في وحدة واحدة دائمة .

على ضوء ذلك سنجد أن عالم التدفق والتغير - عالم الطبيعة ، عالم الزمان والمكان الذي توحد فيه وحدة الحياة غير الصوفية - هو مجرد تجريد ، وهو لا يحتوى إلا على نصف عالم المتصوف فحسب . فلا يجد فيه أن الكثير هو الواحد ، ولا يجد فيه إلغاء للتباينات . ومن ثم نجد أن قوانين المنطق تفرض فيه نفسها . ومن هنا فإن الحل الذى أفترضناه بأن تكون الكثرة هي ميدان المنطق ، في حين يكون الواحد هو مجال المفارقات ، اقتراح سليم لأننا عندما نقول ذلك فإننا نضع أقدامنا في عالم الكثرة ، ونتحدث من وجهة نظر تفصل بين الكثرة وبين الواحد . وذلك صحيح لأنه من هذا الموقف وحده ينشأ التمييز بين المنطق واللامنطق . ولا يكون لمشكلتنا أو للحل الذى قدمناه أى معنى إلا من هذا الموقف وحده .

لكن على الرغم من أنه لا يوجد صدام بين المنطق والمفارقة الصوفية ، فكل منهما يشغل أرضًا خاصة به ، فإن اكتشاف أن هناك مجالاً للتجربة لا ينطوي عليه المنطق يحمل مضامين ثورية بالنسبة لنظرية وضع المنطق وأسسه ، وبالنسبة للرياضيات كذلك . الواقع أن المفارقات لا تواصل تحديد المنطق ذاته إذ من المستحيل أن تتأثر مبادئه . فقوانين المنطق الثلاثة تظل على نحو ما كانت عليه دائماً . وكل ما في الأمر أن تطبيقها أصبحت محدودة فحسب . لكن المفارقات تواصل تحديد آراء شائعة معينة يعتقدونها فلاسفة معاصرون عن طبيعة المنطق ، ولا تنتمي هذه الآراء إلى المنطق ، وإنما إلى فلسفة المنطق . فهناك مثلاً اعتقاد

(١) ماديميكاكا مدرسة من أهم مدارس المหายانا (العربة الكبرى) البوذية وهي تقف موقفاً وسطاً بين الواقعية والثالية في الفلسفة البوذية (المترجم) .

شائع بين الفلاسفة المعاصرین بأنه لا يمكن تصور تجربة تنتهي قوانین المنطق ، إذ لابد أن تصدق هذه القوانین على كل تجربة ممكنة في أى ميدان ، أو في أى عالم ممکن . وهذا الاعتقاد هو الذي يتنا الآن أنه خطأ .

ولو أتنا تعلينا عن هذه النظرة ، فسوف تظهر في الحال عدة آراء أخرى شائعة عن المنطق . لقد قيل لنا ، مثلاً أن "قوانين المنطق" لا تقول شيئاً ، أو "لا تخبرنا بشئ عن العالم" ويرتبط بذلك نظرة تقول أن "قوانين المنطق ليست سوى قواعد لفظية أو لغوية . لكن وجود نوع لا منطقي من التجربة يرغمنا على الاقلاع عن هذه الآراء ، وعلى أن نقول بالأحرى ، أن المبادئ المنطقية تخبرنا بالفعل بشئ ما من عالم الحياة اليومية لأنها عبارة عن طرق في التعبير عن طبيعة الكثرة - طبيعة التجربة المشتركة كشيء متسيّر عن التجربة الصوفية .

إن المنطق لا ينطبق إلا على بعض العوالم الفعلية أو الممكنة أو على جميع العوالم الممكنة بفترض عادة . ولا يمكن أن نقول إنه ينطبق على عالم حياتنا اليومية ، طالما أنه يمكن أن ينطبق على عالم آخر أيضاً . بل ينبغي علينا أن نقول إنه سوف ينطبق على أي عالم توجد فيه كثرة ، وسوف توجد الكثرة حينما يوجد مبدأ التفرييد الذي يفصل بواسطته شئ ما عن غيره من الأشياء . وأكثر المبادئ التي نعرفها شيئاً عن التفرييد هما الزمان والمكان ، ولهذا فإن المنطق لابد أن ينطبق بالضرورة على عالم الزمان والمكان . أو ما أسماه كانط عالم الظاهر . لكن قد تكون هناك مبادئ أخرى للتفرييد محظولة لنا . ومن ثم فقد تكون هناك عوالم أخرى لا يمكن أن نتصورها ينطبق عليها المنطق أيضاً . فعالم المثل عند أفلاطون ، لو كان عالماً حقيقياً ، لابد أن يكون عالماً ينطبق عليه المنطق أيضاً ، لأنه عالم يتألف من كثرة من الكليات .

في تصورنا لتعيين الحلود لمحالات المنطق واللامنطق ربما بقيت صعوبة واحدة علينا أن نواجهها . صحيح أن تجربة التصوف الانطروائي هي تجربة لا تمایز فيها ولا اختلاف ، ومن ثم فهي مجال اللامنطق . غير أن تجربة التصوف الانبساطي هي تجربة الاختلاف

المكاني - حتى ولو كانت لا زمانية . ومن ثم فسوف ييدو ، بناء على نظرتنا في المتنطق أنه ينبغي أن ينطبق عليها . غير أن التجربة التي تقول أن جميع أوراق الحشائش ، والأشجار ، والأحجار .. الخ واحدة هي مفارقة منطقية وهي الأصل والمنشأ Fons et Origo لمفارة وحدة الوجود بأسرها ، وذلك لا يتتسق ، فيما ييدو ، مع نظرتنا .

ورأيي هو أنه على الرغم من أن المتصوف الانبساطي يرى ، بمعنى ما ، عالم الاختلاف المكاني نفسه الذي نراه ، فإنه مع ذلك يرى خلال عالم الزمان والمكان ، عالم الوحدة ، أو الواحد الذي يقع خلفه ويحاوزه . وهذا الواحد ليس فيه اختلاف . الواقع أن جميع المتصوفة ينهمون إلى أن الواحد في التجربة الانبساطية ، متعدد مع الواحد في التجربة الانطروائية ، وهذا هو معنى التوحيد الهندي بين "أتمان" ، و "براهمان" . فما هو ذات الإنسان ، وما هو ذات الشمس بما شئ " كما تقول "ترتيبات أوبنشا " (١) . ولم يقدم "إيكهارت" نفسه أية تفرقة بين الواحد الذي يدركه في أوراق الحشائش ، والأشجار ، والأحجار ، والواحد الذي تمر الروح بتجربته وهي في ذرورتها . وإذا صح ذلك فلا بد أن نميز بين الجانب الحسّي الفيزيقي من تجربة التصوف الانبساطي وبين الوحدة التي هي وحدة الجزء الصوفي منها والتي هي لا تمايز فيها ولا اختلاف وبعيدة عن المتنطق .

وجهة النظر التي عرضتها في هذا القسم تشبه من بعض الزوابيا بعض نظريات كانط . ولابد لنا أن نذكر أنه اعتقاد أن المقولات الاثنتي عشرة التي ذكرها هي جزء من بنية الذهن البشري ، وهي وبالتالي تطبع بطبعها كل ما تدركه ، لكنها لا توجد في "الشيء في ذاته" . أما نظرتنا فهي محايدة فيما يتعلق بوجهة نظر كانط المثالية إلى التجربة . وهي قد تكون كذلك واقعية . والشيء في ذاته الذي لا يمكن لنا معرفته هو أيضا لا يدخل في نظرتنا . غير أن نظرتنا ونظرية كانط متشابهتان في جانب هام جداً . فهما معا يتضمنان وجهة النظر التي

(١) الأوبنشاد - ترجمة سوانى وفردريلك مانشستر - نيويورك - المكتبة الأمريكية لأداب العالم عام ١٩٥٧ ص ٥٧ . (وقد نشرتها في الأصل مطبعة فيلانتا . وحقوق النشر للجمعية الفيدية في كاليفورنيا التجريبية) . (المؤلف) .

تقول أن المنطق يقتصر في تطبيقه على عالم الظاهر ، أما عالم الحقيقة فهو لا ينطبق عليه . فنظرية كانط عن المقولات التي لا تنطبق على الشئ في ذاته ، تستلزم بالقطع القول بأن قوانين المنطق لا تنطبق عليه . ذلك لأن مبادئ المنطق تتعدد مع بعض مقولات كانط ، لأن مقولات الكم عنده وهي الوحدة ، والكثرة ، والحملة ، تعبّر ، ببساطة ، عن طبيعة أي كثرة . وهي من ثم ترافق ، في نظرنا ، قوانين المنطق . ومن الممكن أن يقال الشئ نفسه على مقولتين آخرتين هما السلب والحد . أما المقولات السبع الأخرى فليس لها أهمية خاصة بالنسبة لنظرتنا .

ربما كان من نفهم أن نلاحظ أن هذه المناقشة لطبيعة المنطق مستقلة تماماً عن مشكلة الموضوعية ، والذاتية ، وتحاوز الذاتية ، وهي المشكلة الخاصة بالتجربة الصوفية . ويستتبع ذلك أن تكون نتائجنا عن طبيعة المنطق صحيحة حتى ولو قيل أن التجربة الصوفية ليست سوى هلوسة وهذيان . ذلك لأن قوانين المنطق تنطبق على أي تجربة للكثرة سواء كانت موضوعية أم لا ، وهي تنطبق على عالم الأحلام والهذيان لأن الحلم يتتألف من كثرة من موضوعات الحلم ، ومن ثم فموضوع الحلم "أ" يختلف عن موضوع الحلم "ب" وبالمثل لو أن التجربة الصوفية كُبِّلت على أنها هذيان فسوف تتخلص تجربة لا تمايز فيها ولا اختلاف ، وهي من ثم لا ينطبق عليها المنطق ، ولابد أن تكون على هذا النحو التجربة البشرية التي تدحض النظرية القائلة بأنه لا توجد تجربة - أيا كانت - تنتهي قوانين المنطق . وبقية نتائجنا عن المنطق سوف تتوالى بطريقة آلية .

لقد أوحى إلى بهذه الملاحظات فقرات معينة هامة في "رسالة" هيوم أشار فيها إلى أنه يستحيل أن تتحايل حالة التناقض الذاتي . فليس في استطاعة المرء أن يشكل صورة ذهنية عن رأس له شعر وبغير شعر في آن واحد . ويعني ذلك أن قوانين المنطق تنطبق على عالم الخيال . والسبب هو ، بالطبع ، أن ذلك العالم يتتألف من كثرة من الصور . وما ذكره هيوم عن الصور يصدق كذلك على الأحلام ، والهلوسة والهذيان . فسوف يكون من المستحيل أن نرى في الحلم دائرة مربعة . رغم أن المرء قد يعطي ويظن أنه رآها في الحلم ذات مرة .

قد يكون هناك إخراج للفيلسوف الشاك في التصوف أن يحاول استخدام طابعه المتناقض للبرهنة على أن التجربة ذاتية . وهذا ما فعله " زينون الإيلي بقصد الحركة . فقد ذهب إلى القول بأن الحركة تؤدي إلى تناقض ، ومن ثم فتجربتها عنها ليست سوى وهم . ومن المهم أن نلاحظ أن أي حجة من هذا القبيل - سواء كانت بطريقة زينون أو ناقد التصوف - زائفة تماما . ذلك لأن الوهم أو الهذيان المتناقض هو شئ لا يمكن أن يوجد في أي ذهن على الإطلاق . إن ما ينتج من النظرة القائلة بأن التجربة الصوفية متناقضه ، هو إما أن مجال التجربة لا ينطبق عليه المنطق أو أنه لا توجد مثل هذه التجربة المتناقضة على الإطلاق . والبدليل أنها تجربة لكنها ذاتية يستبعدها مبدأ هيوم . وإذا كان " زينون " قد برهن بالفعل على أن التجربة تتضمن تناقضًا فإن ما ينتج في هذه الحالة هو إما أن المنطق لا ينطبق عليها أو أنها ليس لها تجربة على الإطلاق في إدراك الحركة . والبدليل هو أنها نمر بهذه التجربة بالفعل لكنها ذاتية وتُستبعد . وأهمية هذه التجربة ، بالنسبة لأغراض بحثنا ، هي أنه إذا ما سلّمنا ذات مرة بالطابع المفارق للتجربة الصوفية ، فإننا مضطرون أيضا للتسلّم بوجهة النظر التي نقولها هنا عن المنطق . وهي أن المنطق لا ينطبق على كل تجربة . والبدليل الوحيد في هذه الحالة هو إنكار أن التجربة تنطوي على مفارقة .

* * *

"الفصل السادس"

التصوف واللغة

"الفصل السادس"

"التصوف . . والله" .

أولاً : طرح المشكلات :

إحدى الواقع المعروفة جيداً عن المتصوفة أنه يشعرون أن اللغة غير كافية ، أو أنها لا غناء فيها تماماً ، كوسيلة لنقل تجاربهم أو استبصاراتهم إلى الآخرين . ولهذا نراهم يقولون أنَّ ما يمرون بتجربته لا يمكن وصفه ولا التفوُّه به . صحيح أنهم يستخدمون اللغة لكنهم يعلّثون ، عندئذ ، أنَّ الكلمات التي يستخدمونها لا تقول ما يرغبون في قوله ، وأن جميع الكلمات بما هي كذلك عاجزة عن أن تفعل ذلك . فالوعي الموحَّد عند "الماندو" أو بنشاد : " يحاوز كلَّ تعبير " ، عند أفلوطين فإن الرؤية تعرف الأنبياء " . وفي فقرة سوف أقتبسها بتفصيل أكثر نجد أن " الأنبياء يسرون في النور .. وهم أحياناً يسعون إلى ... الحديث عن أشياء يعرفونها . . ويعتقدون أنهم يعلموننا كيف نعرف الله . عندئذ تعتقد أستهم ، ويقعون في البكم . . لأن السر الذي وجدوه هناك لا يمكن وصفه . " والأوريبيان والأمريكيون المحدثون الذين يرون تجاربهم الصوفية يشعرون بنفس الصعوبة التي كان يشعر بها المتصوفون القدماء أو الكلاسيكيون . إذ يقول " ر . م . بك M Bucke " أنَّ تجربته " يستحيل وصفها " . ويقول " تسون " أن تجربته " تجاوز الكلمات تماماً . ويقول ج . م . سيمونز " أنه لم يكن قادراً على وصف تجربته لنفسه " ، وأنه " لم يجد الكلمات التي تجعلها واضحة . أما " آرثر كويستر فهو يقول عن تجربته " أنها كان لها معنى رغم أن ذلك لم يكن من خلال مصطلحات اللغة " . كما يقول عن محاولاته الخاصة لوصفها " أنَّ نقل مالا يمكن نقله للغير بطبيعته ، لابد للمرء أن يضعه في كلمات بطريقة ما ، وهكذا يسير المرء في حلقة مفرغة " . ومن المرجح أن يكون من الممكن جمع مئات من العبارات المماثلة من جميع أنحاء العالم .

ولقد أحصى "وليم جيمس" وغيره من الكتاب ووضعوا قائمة "بما لا يمكن وصفه" بوصفه إحدى الخصائص المشتركة العامة للتتصوف في كل مكان وفي جميع الثقافات . غير أن كلمة "مala يمكن وصفه" ليست سوى اسم للمشكلة ، وليس شيناً تفهم معناه في الحال . والمشكلة التي ينبغي علينا أن نواجهها يمكن أن توضع في عدد من الأسئلة المتداخلة . فما هي هذه الصعوبة في استخدام اللغة التي يشعر بها المتتصوف ؟ ولماذا لا يستطيع أن يعبر عن نفسه في كلمات ؟ وكيف يحدث أنه - إذا لم يكن في استطاعته أن يصف تجربته - رغم ذلك كثيراً ما يكتبها ويتحدث عنها بفصاحة وقوة عظيمة ؟ وما الذي تصفه كلماته بالفعل إن لم تكن تصف تجربه ، واستبصراته ؟ وما هي وظيفة كلماته ؟

ثانياً : التجليات العلمية المزعومة :

يُزعم المتتصوفة ، كقاعدة ، أن لهم تجربة انطوانية مع الواحد ، أما التجربة الانبساطية فهم يزعمون واحدية الأشياء الخارجيه أو يزعمون الاثنين معاً . وهم ، بصفة عامة ، يحصرون أنفسهم في هذين النوعين من التجارب . لكن يحدث أحياناً أن يزعم المتتصوف أنه تحدث له تحليلات صوفية عن حقيقة القضايا العلمية أو المعرفة بصفة عامة . وربما قدّموا هذا المبرر أو ذاك لعجزهم عن إخبارنا بهذه التحليلات ، أو قد لا يقدمون مبرراً على الاطلاق . ومن المطلوب مناقشة هذه الحالات هنا ، وأن نحسّن الأمر بصددها . وسوف نجد كل مبرر للاعتذار على صياغة هذه المزاعم ، ومن ثم نستبعدها من دراستنا للتتصوف .

كتب القديس فرانسيس اكسافير (١) يقول :-
" يدل لى أن هناك غلالة قد وضعت على عين روحي ، وأن حقيقة العلوم البشرية ،

(١) القديس فرانسيس اكسافير (١٥٠٦ - ١٥٥٢) قديس أسباني من الحزويت التبشيريين . سافر إلى المستعمرات البرتغالية في شرق الهند حتى وصل إلى حادا عام ١٩٤٢ . كما قضى في اليابان بعض سنوات (١٥٤٩ - ١٥٥١) وأسس إرسالية مسيحية استمرت مائة عام ، ثم عاد إلى حادا عام ١٥٥٢ ومنها أبحر إلى الصين ومات بالحمى هناك (المترجم) .

بما فيها تلك التي لم أدرسها قط ، قد تجلّت أمامي في حلس منسكب . ولقد استمرت حالة الحلس هذه أربعين وعشرين ساعة ثم سقطت الغلالة من جديد ، وووجدت نفسي جاهلاً كما كتُبَتْ من قبل ... " (١) [التشديد على الكلمات من عندي] .

ومن الواضح أن القديس فرانتسيس " بعد سقوط الغلالة " وجد نفسه عاجزاً عن وصف أو تفسير المعرفة التي كان قد تعلّمها ونسّيها . وتعتبر هذه الفرقـة عالمة على القول غير المسؤول . فما هي العلوم الحجزية التي شملتها تجلياته ؟ وما هي القضايا التي رأها صادقة ؟ أم أن ذلك يعني أنه وصل إلى معرفة جميع الحقائق في جميع العلوم بالتفصيل ؟ إنَّ انكشاف خيرية الله شئ ، والزعم بانكشاف حقائق علم الفلك ، وعلم الحياة ، والكميات خلال التجربة الله شئ ، والزعم بانكشاف حقائق علم الفلك ، وعلم الحياة ، والكميات خلال التجربة الصوفية ونسانيها - شئ مختلف أتمُ الاختلاف . أما القول بأن شيئاً كهذا هو المقصود ، فربما ظهر ، أو من المحتمل أن يظهر على نحو أوضح إذا ما قارنا عبارة القديس أكسافير السابقة بعبارة أخرى عن حالة مشابهة . يروى عن " هرمان جوزيف Herman Joseph

أن :

" الله ... أطلعه على قبة السماء والنجوم ، وجعله يفهم كيفها وكما .. وعندما عاد إلى نفسه كان عاجزاً عن تفسير أي شيء لنا . وقال بيساطة أن معلوماته عن الخلق كانت من الكمال والإثارة إلى درجة يعجز اللسان عن التعبير عنها " (٢) .

وعلى كل حال فمعنى هذه العبارة واضح ، " هرمان جوزيف " يتعذر معرفة لا توصف بعلم الفلك ، ومن المهم أن تلاحظ أن علوم الفزياء تتالف تماماً من قضايا ، والقضايا ذات تركيب منطقى وهى بما هي كذلك لابد أن يكون من الممكن التعبير عنها فى

(١) اقتبسه ج . ب . برات في كتابه " الوعى العينى " نيويورك - ماكميلان ص ٤٠٧ - ٤٠٨ (المؤلف) .

(٢) المرجع السابق ص ٤٠٨ (المؤلف) .

كلمات . فالقضية لا يمكن أن تكون غير قابلة للوصف ، وهي بالفعل ، أو بالقوة ، أقول
لغوية . أما الادعاءات الأصلية عما لا يمكن وصفه من الناحية الصوفية فهي تختلف عن ذلك
أثم الاختلاف . فما يقال أنه لا يوصف هو تجربة عينية لا يمكن أن تصفها قضية .
فالتأكيدات التي تقول أنَّ الخصائص العلمية تنكشف في لحظات الغيبة الصوفية ثم تُنسى
ينبغي رفضها بوصفها أوهاما . ولستنا بحاجة ، بالطبع ، للتساؤل عن أمانة وإخلاص هؤلاء
الناس ، لكننا نتساءل عن ادعائهم التي لا يمكن قبولها ، فمن المرجح أن تكون قابلة للتفسير
بطرق لا تعطن في أمانتهم . لقد اقتبس ج . ب " بيرت ما ذكره " بروفسور لوبيا " من " أنا
أحياناً نستيقظ من حلم ونشعر أنها استطعنا فيه حل مشكلة صعبة لكننا لا نستطيع أن نتذكر
الحل " . ويدرك المؤلف أنه ذات مرة في حوار مع صديق بعد تناول الغذاء - كان من بينه
أقداح من النبيذ - أنه أدرك في لمحات من لمحات الكشف أو التجلى ونقلها إلى صديقه ،
حقيقة " ما كان يعنيه أفلاطون " . لكنه كان في الصباح عاجزاً تماماً عن تذكر أي حزء
صغير من هذا الكشف . ويدرك بروفسور " برات " أيضاً الشعور السيكولوجي المصاحب
لإيمان شديد الانفعال مع الحد الأدنى من المضمون العقلي . ويلاحظ " وليم جيمس "
إمكانية أن يكون شخص ما " مرهقاً بإيمان شديد " دون أن يكون لديه أدنى فكرة عما هو
ذلك الذي كان يؤمن به . ويبدو من المرجح أن تكون ألوان الكشف الصوفي لعلم الفلك أو
آية حقائق علمية أخرى مما لا يمكن أن يقدم له المتصرف أي تفسير هي مجموعة من
الأوهام يمكن من حيث المبدأ أن يكون لها تفسير سيكولوجي . ولا بد للمرء أن يضيف أن
هذه المزاعم هي لحسن الطالع نادرة جداً ، فالغالبية العظمى من المتصرفون لا يقولون بها .

ثالثاً : نظريات الحس المشترك :

إنَّ فحص الوثائق الرئيسية في الكتابات الصوفية العالمية لن ترك شكاً عند أى قارئ
حساس بأن التجربة الصوفية المزعومة التي لا يمكن وصفها ، لا يمكن تفسيرها عن طريق آية
مبادئ سيكولوجية مما ينطبق على وعيانا اليومى المألف . إذ يؤمن المتصرفون أن النوع
الخاص من الوعي لديهم ليس مختلفاً ، لكنه نسبي من حيث الدرجة فحسب عن الوعي
المألف . وطالما أنهم وحدهم الذين يملكون هذين النوعين من الوعي (الوعى المألف ،

والوعي الصوفى) فهم وحدهم فى وضع يمكّنهم من المعرفة . والواقع أنه ليس من المستحيل أن يكونوا مخطفين بصدق تجاربهم . لكن من المحتمل أكثر أن يكمن الخطأ عند أولئك الذين يرفضون أمثال هذه التجارب لأنهم عاجزون عن الإيمان بأنه يمكن أن يوجد شيء لا يستطيعون هم أنفسهم روبيته أو فهمه . ولو كان المتضوفة على صواب في نوع الوعي العاشر عندهم ، فلابد أن يكون في هذه الحالة من ذلك النوع الذي لا يمكن أن يُفهم بمصطلحات الوعي المشترك المألوف أو مقولاته . لأنه لا يوجد بينهما أي خاصية مشتركة سوى واقعة أنهما وعي . ومن ثم فمن المرجح أن تكون المشكلة مع اللغة هي مسألة اختلاف بين نوعين من الوعي . ومن المحتمل أن لا تعود إلى أي سبب من تلك الأسباب التي تجعل من الصعب علينا أحياناً أن نصوغ مشاعرنا وتجارب الحياة اليومية في كلمات . كما أنه لا يمكن تفسيرها بمصطلحات علم النفس المألوفة .

ولكن هناك ، كما هي الحال ، دائماً ، مع رجل الشارع الذي لديه قصور في الخيال ، ويعجز عن الإيمان بأى شئ يجاوز نطاق تجربته الخاصة ، فإنه سوف يبذل ما يستطيع من جهد لكي يحذب التجربة الصوفية إلى أسفل ، إلى مستوى العاشر . وعلى نحو ما يحاول بكل حيلة منطقية ممكنته أن يرد المفارقات الصوفية إلى المستوى الشائع ، فكذلك سيحاول هنا أن يتخلص من المشكلة الصوفية مع اللغة ببردها إلى صعوبة شائعة ومعروفة جداً مع كلمات كذلك التي يفهمها كل إنسان ويخبرها جيداً . وقد تكون النتيجة عدداً من نظريات الحس المشترك سوف نسوق نموذجين لها هنا . ومن الممكن أن يكون هناك عدد كبير منها .

(١) نظرية الانفعال :

الانفعالات رؤاغة وأكثر إبهاماً وأقل تحديداً من البنى التصورية للتفكير ، عندما تكون هذه الأخيرة واضحة ومتّبعة . ومن هنا كانت الكلمات التي تلامع مع الانفعالات زهيدة جداً . لكن هناك فوق ذلك كله واقعة أخرى عن الانفعالات وهنا مكانها المناسب : وهي أنه كلما كانت الانفعالات أعمق ، صعب التعبير عنها ، ومن هنا فإن "تسون" يتحدث عن

"الأفكار التي كثيرةً ما تقع في أغوار الدموع". وربما كان يقصد المشاعر أكثر من الأفكار بالمعنى الضيق للأفكار التصورية. ولا شك أنه إذا كانت أعمق من الدموع، فهي أعمق بالنسبة للكلمات. إننا نتحدث عن مشاعرنا السطحية بحرية. لكن عندما تهتز أعمان الشخصية البشرية، فإننا نخلد إلى الصمت. ونظرية الانفعال التي تتعلق بما لا يمكن وصفه في الجانب الصوفي، لا تفعل شيئاً سوى مدّ هذه التعميمات السيكولوجية لتغطي حالة الوعي الصوفي. وعندها يصبح مالاً يمكن وصفه مسألة درجة. فتجربة السقوط في الحب - لأول مرة - قد تجعل المحب يكف عن الكلام ويلتزم الصمت. والتجارب الصوفية تعمق الغبطة، والفرحة، وأحياناً الوجد، والغيبة. وربما كانت هناك أيضاً مشاعر الرهبة والإجلال لما هو مقدس في تجربته. ويفسر لنا عمق مشاعره الصعبويات التي يلقاها مع الكلمات.

ليس من الضروري أن نجادل في أنه لا توجد حقيقة أياً كانت في هذه النظرية. أما القول بأن تجارب الصوفية هي انفعالات "أعمق من الكلمات" - هو بلا شك سمة يمكن أن تُضاف إلى المتابع التي يحدوها المتصرف مع اللغة. لكن ما أحاجيله هو أن هذه النظرية إذا ما أخذت بذاتها، وكانت غير كافية تماماً، ولا وزن لها في تفسير الجانب الصوفي الذي لا يمكن وصفه.

ونحن نلاحظ في المقام الأول أن التجربة الصوفية ليست مجرد انفعال، ولا هي حتى انفعال أساسي. إنَّ عنصرها الرئيسي هو شئ يشبه الإدراك أكثر من الانفعال، رغم أن الصوفي سوف يشعر أيضاً أن كلمة "الإدراك" ليست هي الكلمة الصحيحة. والعنصر الأساسي الذي يشبه الإدراك في التجربة هو إدراك الوحدة التي لا تمایز فيها واختلاف. والنغمة المؤثرة التي يحملها هذا الإدراك معه، عند عظماء المتصرفه، هادئة ومتزنة أكثر من أن تكون نغمة انفعالية. ويمكن ترتيب المتصرفه جمِيعاً ابتداءً من أصحاب الانفعالات المتطرفة من أمثال القديسة تريزا، وسوزو، إلى النوع الهادئ الرزين من أمثال "إيكهارت"، و "بودا". ولابد أن نذكر أن "إيكهارت" يرى أن الاشیاع المعقول هو عملية روحية خالصة تظل فيها القمة العليا للروح غير متاثرة بحالة الوجود". وأن "العواصف الانفعالية لطبيعتنا الفريقة لم تعد تهز قمة الروح". ومع ذلك فقد وجد كل من

"إيكهارت" و "بودا" أن الوعي الصوفي لا يمكن وصفه . ويسمى الوعي الصوفي في حالة البردية "بالنرفانا" ، وهم يصورونها دائمًا على أنها تجاوز التعبير . وتظهرنا هذه الملاحظات على أن نظرية الانفعال تعتمد على الإسراف فيتأكيد دور الانفعال في الوعي الصوفي . ولا تلقى بالاً ولا التفاتاً - أو التقليل جداً من الالتفات - إلى جوانبه الأخرى .

لكن ليست هذه هي النقطة الرئيسية التي أود أن أسوقها ضد هذه النظرية . فمن المهم أكثر أن توكل أن وزن التراث الصوفي كله يتوجه ضد النظرية ، كما أنه يدعم النظرة التي تقول أن هنا صعوبة منطقية ، لا صعوبة انتفعالية فحسب ، وهي التي تمنع الصوفي من التعبير الحر عن تجربته في كلمات . إنما الرؤية نفسها وليس الانفعالات المصاحبة لها ، فهذه الرؤية هي التي لا يمكن التعبير عنها . ومن الصعب ، بالطبع ، أن نوثق أو أن نبرهن في فقرة أو أن نقول كلمة "عن وزن التراث الصوفي كله" . لكن كتابنا الحالي بأسره هو وثيقة على ذلك - أو على الأقل - على الوعي الصوفي الأساسي الذي لا يمكن قياسه أو مقارنته بالوعي المأثور ، واستحالة رد الأول إلى الثاني ، ويشكل ذلك من حيث الأساس حذور مشكلة المتضوف مع اللغة . أما بالنسبة للباقي فليس في استطاعة المرء سوى أن يغامر ويؤكد أن من ترضيه نظرية الانفعال ، ولا يشعر بداخله بشيء من الضيق : إنما أنه يجهل كتابات المتضوفة . أو إذا كان على علم جيد بها ، فلا بد أن تنقصه البصرة والحساسية .

(٢) نظرية الوعي الروحي :

لقد قيل إن استحالة نقل التجربة الصوفية إلى شخص لم يكن لديه قط مثل هذه التجربة تشبه استحالة نقل طبيعة اللون إلى شخص ولد أعمى . ومن هنا كان الشخص غير الصوف هو أعمى من الناحية الروحية . وهذا هو السبب في أن الرجل الروحي أو المتضوف لا يستطيع أن ينقل تجاربه إلى غير المتضوف . وتلك هي قضية ما يمكن وصفه أو التعبير عنه .

- هناك اعتراضان قاتلان ضد هذه النظرية :-

الاعتراض الأول : واقعه أن فكرة اللون لا يمكن نقلها في كلمات إلى شخص ضرير لم ير اللون قط - هذه الواقعة ليست سوى حالة جزئية لمبدأ عام في المذهب التحريري الذي أعلنه ديفيد هيوم . فمن المستحيل "تشكيل فكرة" عن انتباع أو كيف بسيط مالم يمر الشخص أولاً بتجربته . وينطبق المبدأ ، بالطبع ، لا فقط على الألوان ، وإنما على أي نوع من التجربة ، حسية أو غير حسية . ومن هنا فإنه ، بغير شك ، ينطبق على التجربة الصوفية . ولكن القول نفسه بأنه ينطبق بالمثل على أي نوع من التجربة يجعله لا يصلح لتفسير التجربة الصوفية التي تفوق الوصف . لكن إذا كان ذلك هو كمل ما تعنيه الكلمة مala يمكن وصفه ، لكان معنى ذلك أن كل أنواع التجارب - الألوان ، والروائح ، والطعوم ، والأصوات - ستكون بنفس الطريقة mala يمكن وصفه . لكن التجربة الصوفية التي تفوق الوصف ، يفهمها بوضوح أولئك الذين يتحدثون عنها على أن لها خصائص فريدة لا يملكونها إلا على هذا النوع من التجربة ولا يشار إليها فيها الأنواع الأخرى . وإلا فلن يكون هناك معنى على الاطلاق للقول بأن التجربة الصوفية تفوق الوصف . فلا أحد يقول أنَّ تجارب الألوان لا يمكن وصفها فقط لأن الكلمات لا يمكن أن تنقل هذه التجارب إلى الرجل الأعمى .

الاعتراض الثاني : على هذه النظرية هو أنها تضع مشكلة الكلمة حاجزاً على الجانب الخطأ في العلاقة بين المتحدث والسامع . فإذا ما قال الرجل المبصر للشخص الأعمى "هذا الشيء أحمر" فإن الشخص المبصر لا يجد مشكلة في النطق بهذه الكلمات ، ولا شيء خطأ فيما يصف ، بل قد يكون وصفاً دقيقاً تماماً ، فلا معنى أبداً للقول بأن تجربة رؤية اللون الأحمر لا يمكن وصفها أو التعبير عنها . فمشكلة فهم معنى ما يوصف تقع على عاتق المستمع الضرير . لكننا نجد في حالة التجربة الصوفية أن المتصرف هو الذي يستشعر كلمة الحاجز ، فهو الذي يقول أنَّ التجربة لا يمكن وصفها أو التفوّه بها . ولا شك أن المستمع غير الصوفي يمكن أيضاً أن يواحد هذه الصعوبة ، فلي sis في استطاعته "تشكيل فكرة" عما يحاول المتصرف نقله إليه . والنظرية التي نناقشها تشرح مشكلته ، غير أنها ليست هي المشكلة التي كان المفترض أنَّ تفسرها النظرية وهي "عدم القدرة على النطق بالتجربة" الذي يشعر به الصوفي . انظر مرة أخرى إلى ما كتبه "ج . أ . سيمونز" إنه يكره التجربة لأنَّه يقول "إني

لا أستطيع أن أصفها لنفسى . وليس في استطاعتي حتى الآن أن أحد الكلمات يجعلها واضحة " . وعدم وضوح التجربة أو استحالة فهمها هي التي تجعلها لا يمكن وصفها . وأنا على يقين من أن ذلك يضعها على الطريق الصحيح . فعدم إمكان الوصف يسببه نقص جنوى أو قصور في الفهم ، أو العقل ، البشري . وعلينا الآن أن نتابع هذا الخيط .

رابعاً : النظرة القاتلة بأن اللغة الصوفية واللغة الدينية رمزية :

يردد المتصوفة مراراً القول بأن تجاربهم الصوفية " تجاوز الفهم " أو هي " تعلو على العقل " أو هي " فوق النظر العقلى : " أخفى من كل خفى هي تلك الذات ، فهي تجاوز كل منطق ... إن اليقظة التي عرفتها لا تأتى من خلال العقل " هكذا تقول " كاتانا أوبنشاد " (١) . و " هذه الذات " هي بالطبع الذات الكلية ، وهي الواحد الذى يعرف من خلال التجربة الصوفية يقول " روز بروك " لقد ارتفع أمثال هؤلاء الرجال المستبرئين فوق العقل " . ويتساءل ايكمارات " متى يرتفع الانسان فوق مستوى الفهم المحسوس؟ " . ويقول أفلوطين " لقد تعطل العقل وكذلك التعلم " .

ما هو معنى كلمات " العقل " و " الفهم " و " التعلم " و " المنطق " ، وماهى علاقة الواحد منها بالآخر؟ . أعتقد أنه لا اختلاف ولا فارق بينها حسب ما وصل إلينا من كتابات المتصوفة . فلا فارق بين " العقل " و " الفهم " ، فهما يشيران إلى قدرة الذهن على استبعاد تصورات مجردة . فهما يعنيان ما كان يقصده كانط " بملكة التصورات " . والظاهر أنه ليس ثمة فارق واضح بين " العقل " و " التعلم " ، ولا بين " العقل " و " المنطق " . وربما كان من الممكن فى بعض الأحيان التمييز بين هذه المصطلحات الأربع . لكن الكلمات الأربع - بصفة عامة - يمكن أن تحمل هذا الجانب أو ذاك من استخدام الذهن للتصورات .

(١) الأوبنشاد ترجمة سوانى وفردىك مانشستر نيويورك المكتبة الأمريكية لآداب العالم عام ١٩٥٧ ص ٧ (المؤلف) .

النظريات التي علينا فحصها في هذا القسم تسعى إلى تفسير مالاً "يمكن وصفه" على أنه يعود إلى عجز الفهم أو العقل على التعامل مع التجربة الصوفية . والتفسير المعتمد لهذه المسألة يؤكد أن التجربة الصوفية تعجز من داخلها على أن تكون تصورية ، فتحن نمر بتجربتها على نحو مباشر ، فيما تقول هذه النظرية ، لكن لا يمكن تحريلها في تصورات . لكن لما كانت كل كلمة في اللغة - باستثناء أسماء الأعلام - هي تصور ، فإنه يتبع من ذلك أنه حينما لا تكون التصورات ممكنة ، فلا تكون الكلمات ممكنة . ومن هنا فإن التجارب الصوفية بما أنها لا يمكن وضعها في تصورات فإنه لا يمكن كذلك وضعها في الفاظ . ولهذا السبب فإن "ما لا يمكن وصفه" ليس مسألة درجة ، على نحو ما تفترض ، مثلاً ، نظرية الانفعال ولكنها مطلقة ، ولا يمكن استصالها . تلك هي النظرية الشائعة .

لا بد للنظرية أن تفسر لنا لماذا لا يمكن وضع التجربة الصوفية في تصورات . وقد يكون السبب في حالة التجربة الانطروائية هي الوحيدة التي لا اختلاف فيها ولا تماثل ، والتي تخلو من كل مضمون تجربى ، فهي خواء لا شكل له . ولا يوجد فيها أي بنود يمكن تمييزها . لكن التصورات تعتمد على كونها كثرة من البنود التي يمكن التمييز بينها . ويلاحظ النهن التشابهات والاختلافات بينها ، ويقوم بترتيب المتشابهات بعضها مع بعض بطريق معينة في نفس الفتنة . وفكرة الفتنة تصور . ومن هنا فحينما لا توجد كثرة ، فإنه لا يمكن أن تكون هناك تصورات ومن ثم لا يمكن أن تكون هناك كلمات .

وربما كان لابد من تبني هذه النظرة لمواجهة حالة النوع البساطي من التجربة . والمشكلة هي أن الكثرة الحسية في مثل هذا النوع من التجربة لم تمحى . وربما كان على المرء أن يقول إنه على الرغم من أن كثرة الموضوعات الحسية لا تزال موجودة ، فإن الواحدية التي يمر الصوفي بتجربتها ، والتي تشع من فوق أو من خلف هذه الموضوعات لا تنطوي في ذاتها على أية كثرة . ومن ثم لا يمكن إدراكها عن طريق التصورات ، فالتجربة مختلطة إن صحيحة التعبير . فجزء منها حسي وغزيفي وهو الجزء الذي يمكن أن تطبق عليه التصورات . إنه الأحجار ، والأشجار ، والحسائش ... الخ . وليس ذلك في ذاته جزءاً

صوفياً على الاطلاق . أما الجزء الآخر فهو الواحد ، وهو وحده العنصر الصرفي ، وهو مالا يمكن صياغته في تصورات .

والمبداً العام للنظرية وهو عدم صياغة التجربة في تصورات تستند إلى دعم هام من أفلوطين ، ودينسيوس الأريوباغي ، وإيكهارت . ومن خلفهم ، في الواقع ، تاريخ التصوف الغربي كله . وعلى ذلك فانتا نجد أفلوطين يعلن :-

"إدراكنا للواحد لا يشارك في طبيعة الفهم أو الفكر المجرد ، على نحو ما تفعل معرفة الموضوعات العقلية الأخرى . لكن لهذا الإدراك طابعاً يعلو على الفهم . لأن الفهم يتقدم بواسطة التصورات . والتصور شيء متكرر وهكذا تضل الروح عن إدراك الواحد عندما تسقط في العدد وفي الكثرة . ومن ثم فلا بد لها أن تتجاوز الفهم " (١) .

والنقطة الحوهرية هنا تجعل من الواضح أن التصورات تعتمد على الكثرة ، ومن ثم لا تستطيع أن يكون لها موطن قدم في تجربة واحدية تماماً .

سوف نتجاوز " ديونسيوس " لحظة على أن نعود إليه فيما بعد ، لنلاحظ أن " إيكهارت " يكتب بطريقة غامضة أكثر من " أفلوطين " ، ومع ذلك فهو يدعم مثل هذه النظرة . يقول :

"يسير الأنبياء في التور .. وهم أحياناً يعودون إلى العالم ويتحدثون عن أشياء عرفوها ... ويعتقدون أنهم يعلموننا كيف نعرف الله . عندئذ ينعقد لسانهم ويقمعون في البكم ثلاثة أسباب :-

أولاً : لأن العين الذي عرفوه " عندما نظروا إلى الله كان هائلاً " وغامضاً حتى أنه يصعب أن يتعذر شكلأً معيناً أمام الفهم ..

(١) أفلوطين : التساعية السادسة ، رقم ٩ (المؤلف) .

ثانياً : ما حصلوه من الله يضاهى ذات الله نفسه من حيث ضخامته وجلاله . ولا يودى إلى أية فكرة ولا أى شكل يمكن التعبير عنه .

ثالثاً : ولهذا السبب يقعون في البكم ، لأن الحقيقة المختبئة التي وجدوها في الله ، والسر الذي عثروا عليه ، لا يمكن وصفه أو التفوّه به (١) .

هذه الفقرة مختلطة ومشوشة جداً . مادام السبب الثاني المزعوم لا يفعل شيئاً سوى تكرار السبب الأول ، والأسباب الثلاثة يمكن لأغراض عملية أن ترتد إلى سببين . الأول هو ضخامة التجربة وجلالها . لكن لو وضعت الفحامة والجلال على أنها الأسباب الوحيدة " لما لا يمكن وصفه " ، فلابد أن يشجع ذلك النظرة التي تقول أنَّ مالاً يمكن وصفه المزعوم ليس سوى مبالغة المقصود منها التعبير عن انفعالات صاحب التجربة . إن الضخامة - مثل الضالة - يسهل جداً التعبير عنها . فمن السهل أن نصف في كلمات بلايين الأميال سهولة وصفنا للبصمة . أما الجليل ، فهو بمقدار ما يختلف عن العظيم ، قد يعوق المرء عن التنفس حتى ينعد لسانه فلا يستطيع أن يتحدث أو قد يسلو كما تقول العبارة " أروع كثيراً من الكلمات " - لكنه ليس بأى معنى دقيقاً وغير قابل لأن يوصف عن طريق اللغة . والعنور على اللغة المناسبة للجليل هو أحد المهام الخاصة بالشاعر ، والقول بأن غير الشعراء لا يستطيعون أن يفعلوا ذلك لا يجعله فوق الوصف أو لا يمكن التفوّه به . لكننا لو نظرنا مرة أخرى في عبارة " إيكهارت " لرأينا ظهور فكرة أكثر عمقاً ، فهو يخبرنا أن الرؤية لا يمكن أن تتخذ شكلاً معيناً أسام النهم " ، " ولا تؤدي إلى أية فكرة أو شكل يمكن التعبير عنه " إنها لا شكل لها أو هي تفتقر إلى الشكل المعين الذي يقال هنا أنه يجعل التجربة لا توصف . ومادامت التجربة هي الخواء الفارغ ، وبلا مضمون محدد ، فليس ثمة أشكال محددة يمكن أن تناسب التصور . وما لا شكل له هو نفسه الفراغ أو الخواء . فهو " ليس هذا ، ولا ذاك " . ومادام كل تصور أو كلمة يفسر " هذا " التي تميز عن " ذاك " ، فليس ثمة

(١) فـ . فليفار " مایستر ایکهارت " ترجمة سـ . دـ . ایفانز ص ٢٣٦ - ٢٣٧ (المؤلف) .

كلمات أو تصورات ممكنة . وهكذا نجد أن " إيكهارت " بدوره يدعم نظرية عدم إمكان صياغة تصورات .

نظرية ما لا يمكن وصفه قد يُقبل وقد لا يُقبل . ونحن هنا معنيون بعرضها لا بتنقلها . لكن حتى إذا ما تركنا النقد إلى ما بعد لكي نفحص المضامين الكاملة للنظرية ، فإننا نرى في الحال أنها تؤدي إلى مأزق واضح . إذ الواقع أن المتصرف يستخدم لغة لها - على الأقل - مظاهر وصف التجربة . غير أنه يعبرنا أن كلماته لا تصف التجربة في الواقع حتى ولا وصفاً جزئياً . ولا يعني ذلك أن الوصف غير مقنع . وإنما التجربة هي التي لا يمكن وصفها تماماً ، ومن ثم فإن كلماته ليست في الحقيقة وصفية . وعندئذ تظهر المشكلة في صورتها العادة . فما هي ، في الواقع ، وظيفة كلمات المتصرف؟ . هناك وجهتان من النظر للأجابة عن هذا السؤال يمكن أن نسميهما على التوالي : نظرية ديونسيوس ، ونظرية المحاجز أو الاستعارة .

(١) نظرية ديونسيوس :

من المعتقد أن المؤلف المجهول الذي أطلق على نفسه خطأ اسم " الأريوباغي " - ليعنى بذلك أنه كان من أتباع القديس بولس (١) - كان يعيش في القرن الخامس الميلادي . ولهذا فسوف نسميه ديونسيوس فقط . ولقد أعلن - في صورة متطرفة - النظرية التي تقول أنه ليس ثمة كلمات تنطبق على التجربة الصوفية ، أو على الله . ولقد كتب عن الإلهي يقول :-

" إنه ليس روحًا ولا ذهناً .. ولا نظاماً ولا ضخامة ولا ضآلة . وهو ليس غير متحرك ، ولا متحركاً ، ولا ساكناً ، وليس له قدرة ، ولا هو قدرة ، ولا نور ، وهو لا يحيا ، وليس هو الحياة ... ولا هو واحد ، ولا هو الألوهية أو الغير ، وهو لا ينتمي

(١) قارن : " ولكن أنساً التصقوا به وآمنوا منهم ديونسيوس الأريوباغي وامرأة اسمها داموس وآخرون " أعمال الرسل الاصحاح السابع عشر : ٣٤ (المترجم) .

إلى مقوله الوجود ولا إلى مقوله اللاوجود .. ولا ينطبق عليه اثبات ولا نفي .. " (١) .

إن نظريات " ما لا يمكن وصفه " تحدد ملادتها عادة في السلب . فهى تنبع إلى أن الكلمات الایحائية لا يمكن أن تتطبق على الموجود الأسمى ، ولكن الكلمات السلبية - فيما يليه - هي التي تتطبق عليه . ومن هنا فإن الأوينشاد تتحدث عنه على أنه " بلا نفس ، وبلا صوت ، وبلا رائحة ، ولا لون ، ولا ذهن " ... الخ أو بيساطة شديدة " لا هو هذا ولا ذاك " . لكن " بلا لون " ، و " بلا ذهن " و " بلا فعل " .. الخ هى كلمات تمثل أضدادها ، ومن ثم تقوم مقام التصورات . وفضلا عن ذلك فليس ثمة شئ إسمه السلب العالص ، " فالموت " لفظ إيجابي ، ولا نستطيع أن تحجبه بقولنا " اللاحية " . والسكنون لفظ إيجابي مثل الحركة . وعبارة أن " كل سلب تعين " صادقة مثل عبارة " كل تعين سلب " . ولقد أدرك ديونسيوس ذلك ، كما تكشف عن ذلك العبارة الأخيرة التي اقتبسناها الآن تواً " فلا يصدق عليه إيجاب ولا سلب " . وإن شئنا الدقة فإن ذلك يؤدي إلى تراجع لا متناه . وتقول " الأوينشاد " إن " الموجود الأسمى " لا هذا ، ولا ذاك " ، ولا بد أن نضيف " ليس لا هذا ، ولا ذاك " ، ثم " ليس لا " ، و " لا هذا ولا ذاك " .. الخ .

غير أن ديونسيوس قد أدرك أننا عندئذ لدينا مشكلة تفرضها واقعة الكلمات التي تستستخدم عن الموجود الأسمى ، بما فى ذلك الكلمات التي أنكر فيها إمكان تطبيق الكلمات . والمشكلة هي : ماهى إذن وظيفة الكلمات ؟ وقد حاول أن يحل هذه المشكلة فى كتابه " الأسماء الإلهية " وكانت له حدرة كبيرة بوصفه واحدا من الفلاسفة الواقعيين إن لم يكن أولهم جمياً - فضلاً عن أنه محبوب بصفة خاصة من فلاسفة يومنا الراهن - الذين ناقشوا مشكلة اللغويات على نحو ما تتطبق على اللغة الدينية .

١) ديونسيوس الأريوباغى " الأسماء الإلهية ، واللامهوت الصوفى " ترجمة س . رولت نيويورك - شركة ماكميلان عام ١٩٢٠ ، الفصل العاشر . (المؤلف) .

ونظريته أبعد ما تكون عن الوضوح ، ولكن مغزاها العام هو أن الله في ذاته يعلو على كل محمول حتى محمولات مثل "الواحد" ، و "الغير" ، و "الحب" . لكن الصفات التي يمكن أن تنسبها إليه هي محمولات خاصة بتحليلاته أو "فيوضاته" نقول لها عنه على سبيل الرمز . وتعني "تحليلات الله" بصفة عامة : عالم الأشياء المتناهية ، بما في ذلك الأنفس المتناهية ، فتحن مثلاً نسميه "الواحد" ، "الوحدة" ، لأننا عن طريقه متخلدون ، أعني أن ملائكتنا متخلدة ، ونحن أنفسنا ندخل معه في وحدة عن طريق الإشراق الصوفي . ونسميه "حكيماً" ، و "عادلاً" لأن جميع الأشياء في العالم جميلة مالم تقصد . والله هو سبب العالم ، على الرغم من أن ذلك ليس بالمعنى الزمانى لكلمة "السبب" الذي يتقدم فيه "السبب" " نتيجته" في الزمان . ونقول أن الله " غير" لأنه سبب الأشياء الخفية . ونقول أنه موجود لأنه سبب الأشياء الموجودة . والله ، فيما يقول "ديونسيوس" ، هو "سبب جميع الأشياء ، ومع ذلك فهو في ذاته ليس شيئاً لأنه يعلو أساساً على جميع الأشياء" (١) .

لقد أراد "ديونسيوس" التعبير عن علو الله ولتجاوزه لجميع الكلمات بالاستخدام المستمر لكلمة "أعلى" أو "فوق" . فالله لا هو موجود ولا هو غير موجود ، وإنما هو أعلى من الموجود . ولا هو واحد ولا وحدة ، بل هو الواحد الأعلى أو الوحدة العليا . وليس ممتازاً لأنه فوق الامتياز ، وليس مقدساً ، وإنما هو فوق التقديس . غير أن "الموجود الأعلى" هو في النهاية كلمة . وإذا كان الله فوق كل الكلمات فلا بد أن يقال عنه إنه "فوق" "ما هو فوق الامتياز" .. وهكذا إلى ما لا نهاية .

علينا في النهاية أن نوجز الاعتراضات التي يمكن إثارتها ضد هذه النظرية :-

(١) ما المبرر الذي يجعلنا نقول أن الله سبب جميع الأشياء ؟ إذا كانت كلمة "السبب" تعنى حرفياً نظرية تناقض نفسها ، مادامت كلمة "السبب" لابد أن تكون مما لا يمكن تطبيقه على الله كأى كلمة أخرى . لكن إذا كانت كلمة "السبب" كغيرها من الكلمات الأخرى ، أعني إذا كان من الممكن أن تطبق على تحليلات الله لا على

(١) المرجع السابق الفصل الأول والخامس (المؤلف) .

الله نفسه ، فإنها عندما تُستخدم عن الله فلا بد أن تعنى أن الله هو سبب "السببية" التي تظهر في العالم . لكنها عندئذ لا يمكن أن تعنى أنه هو نفسه سبب "السببية" ، وإنما هو فحسب سبب ، "سبب السببية" .. وهكذا إلى مala نهاية .

(٢) إذا كانت "من" سبب "ذلك" ، وإذا كان "ذلك" من "كيف معين هو" "ق" ، فإن ذلك لا يُقدم أي مبرر لتسمية "من" "ق" ، ولا حتى على سبيل الرمز . فمثلاً : لا معنى لتطبيق كلمة "سائل" على النار ، لأن النار تسبب سيولة قطعة الشمع . ولن يجعل مثل هذا الاستخدام معقولاً أو ذا معنى أن نقول أن النار هي الوجود الوحيد الذي سمي "سائلًا" على سبيل الرمز .

(٣) نظرية ديونسيوس تجعل "عدم إمكان الوصف" لله ، لا يمكن وصفه على نحو مطلق . ولو أثنا فعلنا ذلك فلا يمكن أبداً أن نبرر استخدام أية لغة ، سواء كانت الكلمات إيجابية أو سلبية . سواء استخدمت بالمعنى الحرفي أو الرمزي . إن نظرية اللغة الرمزية لا تساعد ديونسيوس ، فلا ينبغي استخدام أية كلمة مهما تكون . ولا ينبغي أن نسمى التجربة الصوفية : لا "تجربة" ولا "صوفية" ، و "لا فوق الوصف" . ولا ينبغي علينا أن نقول إنها "ليست هذا" ، ولا ذاك ، لأن كلمة "إنها" لا تتطبق عليها . باختصار لا بد أن تكون "مما لا يمكن معرفته" بالنسبة لنا ، لا فقط بهذا المعنى النسبي الذي تحدث فيه هيربرت سبنسر (١) - صواباً أم خطأً - عن قوة

(١) هيربرت سبنسر (١٨٢٠ - ١٩٠٣) فيلسوف إنجليزي وعالم اجتماع مدّ فكرة التطور من الكائنات الحية إلى جميع الأشياء والظواهر ، كان يعتقد أن العلم عاجز عن سبر أغوار الأشياء ، وأن هناك قوة لا يمكن معرفتها هي حجر الزاوية في الدين . من مؤلفاته "دراسات إجتماعية" عام ١٨٥١ و "مبادئ" علم النفس عام ١٨٥٥ و "التربية" عام ١٨٦١ . "ونسق الفلسفة التركيبية" في عشرة مجلدات وهو الكتاب الذي مدّ فيه نطاق نظرية التطور لمارتون إلى مجال المعرفة البشرية (المترجم) .

لا يمكن معرفتها . وفكرة " مala يمكن معرفته " يمكن أن تكون نسبية فحسب ، لأنها تعنى أننا نعرف شيئاً عنه : إنه مثلاً موجود ، وأنه قوة ، أما خصائصه الأخرى فهي تتجاوز إدراكنا تماماً . أما " مala يمكن وصفه ، المطلق ، كما وضعه ديونسيوس ، فلا بد أن يعني أن شيئاً ما نسميه " مala يمكن وصفه " يقع خارج وعياناً تماماً ، بمعنى أن الله زبماً كان خارج وعي الحيوان . وقد يكون من المقبول أنفترض أن الله لا يمكن معرفته " مطلقاً بالنسبة للحيوان . ولا يمكن للحيوان أن يعتقد " أن الله لا يمكن معرفته بالنسبة لي " . إنَّ الموجود الوعي بالله ، أو على الأقل الوعي بمعنى ما يمكن أن ينسبة إلى كلمة الله - هو وحده الذي يستطيع أن يقول " الله لا يمكن معرفته بالنسبة لي " .

إذا كان " مala يمكن وصفه " مطلقاً بالطريقة التي يقول بها ديونسيوس ، فإنه ينبغي علينا أن نقول - لا فقط أنه ما كان ينفي عليه أن يكتب كتابه - بل أيضاً أنه سيكون من المستحيل عليه أن يفعل ذلك ، لأن موضوع كتاباته كلها لم يكن من الممكن أبداً أن تحيط على باله على الأطلاق . ونحن نصل هنا إلى الفكرة التي غير عنها فيما أعتقد " هيجل " و " فتحنستين " وهي أن الوعي بالحد يعني في الوقت ذاته تجاوز هذا الحد (١) . فإذا كان هناك حد مطلق للمعرفة ، فلا بد أن يكون شيئاً لا نعيه لكننا لا نتشبه فيه . ويصدق الشيء نفسه على الفكر والمعرفة . لأن الكلمات هي تموضع للأفكار . وإذا كان الوعي الصوفي مما لا يمكن وصفه على نحو مطلق ، فإننا لا نقول ذلك لأننا غير واعين بمثل هذه التجربة ، أو بعبارة أخرى لأننا لا يمكن أبداً أن تكون لنا مثل هذه التجربة .

وهذا النقد يشكل ، بالطبع ، مشكلة تبدو في ظاهرها بغير حل لا بالنسبة لـ ديونسيوس فقط بل بالنسبة لأية نظرية تتحدث عما لا يمكن وصفه على أنه مطلق . وسوف نلتقي بها مرة أخرى .

(١) راجع د. أمام عبد الفتاح أمام " المنهج العللي عند هيجل " ص ٢٠٠ وما بعدها أصدرته مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ (المجلد الأول من الدراسات الهيجلية) - (المترجم) .

(٢) نظرية المحاجز أو الاستعارة :

الفرق بين نظرية " ديونسيوس " ونظرية المحاجز أو الاستعارة هو على التحديد التالي : عند ديونسيوس أن كلمة " س " لو أنها استخدمت عن الله ، فإنها تعني أن الله هو سبب " س " . أما عند نظرية المحاجز أو الاستعارة فإنه لو استخدمت " س " عن الله ، فإنه تعني أن " س " محاجز لشيء من الطبيعة الفعلية لله ذاته أو كما هو في التجربة الصوفية . والنظريتان معاً يمكن النظر إليهما على أنهما نسختان رمزياتان من نظرية اللغة الصوفية . وهناك طريقة أخرى للتعمير عن الاختلاف بينهما هي أن نقول أن العلاقة في نظرية ديونسيوس ، بين الرمز و " عملية الترميز " أو صناعة الرمز هي علاقة سببية . على حين أن نظرية المحاجز تنظر إلى هذه العلاقة بوصفها علاقة تشابه ، فالتشابه هو بالطبع الأساس الدائم للمجاجز أو الاستعارة أو المماثلة . إننا نجد في عبارة " يتسلح لخوض معركة ضد بحر من المتابع " - نجد استخداماً لمجازين متباينين (ومختلفتين) . هناك تشابه بين محاولة التغلب على المتابع ، والقتال الفزيقي بالأسلحة ضد العدو . وهناك تشابه بين " بحر " من المياه المتلاطممة وبين كثرة المتابع أو المصاعد .

إن نظرية المحاجز للغة الصوفية يمكن أن ترجم افتراض واقعه أن كثيراً من اللغة التي يستخدمها الصوفية عن تعبارיהם ، هي بغير شك لغة محاجزية . فكلمات مثل " الظلام " و " الصمت " هي كما رأينا محاجزات شائعة في التجربة الصوفية الانطروائية . وما يصفونه عن طريق المحاجز هو فراغ أو خواء التجربة . فالظلام يشبه الخواء من حيث أنهما بلا تمييزات . فجميع التمييزات تضيع في الظلام ، كما تضيع جميع التمييزات في الله كما يقول " إيكهارت " . ولقد ابتكر " إيكهارت " أيضاً محاجاته الخاصة عن هذا الخواء ، فهو يصفه بأنه " عقيم " ، " قاحل " ، " صحراء " ، " برية " .. الخ . السبب هو أن الصحراء القاحلة تحلو من كل حياة (أو هكذا يصورها الخيال) . ويؤدي إلى سؤال هو : إذا كان " الظلام " ، و " الصمت " ، و " الصحراء " .. الخ يبررها محاجزات أنها تشبه الخواء الفارغ في التجربة الصوفية ، فكيف يمكن في هذه الحالة تبرير عبارة " الخواء الفارغ " .. ؟ فهل هي بدورها محاجز لشيء ما .. سوف نعود إلى هذا السؤال في مكانه المناسب .

لقد طور " رودلف أوتو " نظرية المحاز بطريقة بارعة في كتابه " فكرة القدسي " فذهب إلى أن التجربة الدينية لما أسماه " بال المقدس " أو العارق للطبيعة Numinous غير قابلة أن تصاغ في تصورات . وعلى الرغم من أن الشخص المتدين يجد بعض التشابه - ربما يكون ضعيفاً جداً - بين خصائص التجربة الدينية ، وبعض الكيفيات الالادنية لشيء في العالم الطبيعي . فهو أحياناً يستخدم اسم " الكيف الطبيعي " كمحاذ لخصائص التجربة ، فيقول مثلاً ، أن التجربة في أحد حوانبها تتبع مشاعر " الرهبة الدينية " . ومن هنا فإن الله هو - في هذا الجانب من وجوده - كما يقال يصيب الإنسان " بالرهبة " ، و " الرعب " ، و " القلق " ، و " الخشية " .. الخ . وكلمات مثل " مرعب " ، و " رهيب " وغيرها من أسماء لكيفيات لا دينية للأشياء الطبيعية ، ولا ينطبق كيف منها حرفيًا على الله . وخصائص التجربة الخارقة أو المقدسة التي يحتمل الصوفية للتعبير عنها ، هي في الواقع ، لا يمكن وصفها . لكن " الرهبة " و " الرعب " .. الخ تحمل ضريباً من التشابه للمشاعر التي تثيرها . فهي أقرب المقابلات الطبيعية اللاروحية للمشاعر الروحية الالاطبيعية الأصلية . ومن هنا ينبع الصوفية إلى أنها محاذات تعطى فكرة باهتة عن الكيف المقدس أو ربما تستدعيه عند أولئك الذين لم تكن لهم هذه التجربة .

نظرية المحاز كلها - لسوء الطالع - عُرضة ، فيما يليو لاعتراضات قاتلة ، على الرغم من أن مؤلف هذا الكتاب أخذ بها ذات مرة . فهذه النظرية :

أولاً : تناقض نفسها ، لأنها تفترض أن " س " ربما كانت محاذًا لشيء عن ماهية الله أو لتجربة الصوفية التي لا يمكن صياغتها في تصورات . والمحاز يتضمن التشابه . لكن حينما تكون هناك محاز يكون هناك تصور ممكن . فـ " س " يمكن أن تكون محازاً لـ " ص " ، إذا كانت " س " تشبه " ص " بطريقة ما . لكن الشيئين المتشابهين يمكن وضعهما في فئة واحدة بسبب التشابه . ومن ثم قولك أن " س " محاز لشيء في ماهية الله يعني أنك تقول أن هذا الشيء يمكن أن يصاغ في تصورات .

ثانياً : لا يمكن للغة المحازية معنى ومبرر إلا إذا كان يمكن ترجمتها ، نظرياً على الأقل إلى لغة حرفية . أو إذا كان الشيء أو التجربة التي يفترض أن المحاز يرمز لها ، توجد أمام الذهن كتمثل - سواء وجدت الكلمة لها أم لا . وبعبارة أخرى إن استخدام المحاز - أي ما كان فهمنا له - لابد أن يعرف مقدماً ما الذي يعنيه ما ترمز له . فالمحاز لا يمكن أن يعمل إلا لاستحضار ما يعرفه بالفعل أو ما مرّ بتجربته - أمام الذهن - فهو لا يمكن أن يتسع معرفة أو تجربة لم تكن عنده من قبل . فإذا ما استخدم " أ " محازاً لـ " ب " ، فلابد أن يكون " أ " و " ب " معاً حاضرين أمام الذهن ، وكذلك التشابه بينهما الذي هو أساس المحاز . وإذا لم يكن الأمر كذلك فسوف يكون عندنا ما يسمى عادة " المحاز الذي لا معنى له " . ونحن نلقى بشروط المحاز الذي له معنى بوضوح ، فيما يسميه الصوفى بالخواء أو القراء باسم " الظلام " أو " الصحراء " . لأنه لا فقط أن تصورات وصور " الظلام " و " الصحراء " معروفة جيداً ، بل لأن المقصود بالخواء معروف أيضاً . وهكذا نجد أن اللفظين - المحاز ومعناه - حاضران أمام الذهن .

غير أن المشكلة التي تطرح نفسها أمامنا الآن هي : إذا كانت " الصحراء " محازاً واضحاً للخواء ، أو للوحدة التي لا تميز فيها ولا اختلاف ، فكيف يمكن استخدام عبارات مثل " الوحدة التي لا تميز فيها ولا اختلاف " ، و " الخواء " .. الخ ..؟ بهذه لغة حرفية ، وهل تنطبق بالمعنى الحرفي على التجربة الصوفية؟ من الواضح أن التسليم بذلك يتناقض مع تصور ما لا يمكن وصفه ! فلابد لنا أن نجد ، في آن معاً ، تصورات وكلمات لما نفترض أنه لا يمكن وصفه ولا صياغة تصورات عنه .

أما أن تكون " الوحدة التي لا تميز فيها ولا اختلاف " ، و " الخواء " و " انحصار الكثرة " ، وما شابه ذلك - أوصافاً حرفية للوعي الصوفى ، أو أن تكون محازات لشيء آخر . افرض أننا أطلقنا على هذا الشيء الآخر اسم " أ " . سنجدUndizd أنه إما أن تكون " أ " وصفاً حرفيًا أو أن تكون محازاً لـ " ب " . وأما أن تقدم نحو اللامتناهى في بحث عقيم عن المعنى ، أو أن تتوقف السلسلة عند نهاية في مكان ما . افرض أنها وصلت إلى نهاية عند

"س". عندئذ إما أن تكون "س" وصفاً حرفياً أو مجازاً لا معنى له. إن النتيجة الوحيدة المعقولة لهذا الاستدلال هي أن النظرية الرمزية يمكن أن تكون صحيحة بالمعنى التافه الذي يقول أنَّ الكلمة مثل "الظلام" هي مجاز ، لكنها كاذبة عندما تقول أنه لا يوجد وصف حرفى ممكن . وأن جميع الكلمات التي يستخدمها الصوفية عن تجاربهم هي كلمات رمزية أو مجازية .

وأخيراً فإن نظرية المحاز ، مثل نظرية ديونسيوس ، تتضمن "ما لا يمكن وصفه" على نحو مطلق ، إنها تتضمن أن جميع الكلمات الوصفية المستخدمة هي محاز . ومن ثم فإن التجربة لا يمكن أن يقال عنها إنها "تجربة" أو "صوفية" أو لا يمكن وصفها" أو "هي" كذا . ولا حتى أن يقال أنها لا يمكن معرفتها" ، مالم تكن هذه الكلمات محازاً . وإذا صرَّ ذلك فإن التجربة لا يمكن أن يقال إنها "لا يمكن معرفتها" ، بمعنى أن الله لا يمكن معرفته بالنسبة للحيوان . ولا يمكن أن تكون هناك مثل هذه التجربة مثلما أنه لا يمكن أن يكون هناك فكرة عن الله في وعي العيوب .

خامساً : اقتراحات نحو نظرية جديدة :

تحطمت جميع النظريات ولم نجد حلّاً لمشكلتنا . ولهذا فسوف أحاول أن اقترح نظرية جديدة ، وأنا على وعي عميق بمدى ما في هذه المهمة من تهور وطيش . وما أطلقت عليه نظريات الحس المشترك ليست جديرة ، فيرأى ، بأي احترام فهي تبدو لي مهمة أناس إما على علم ضئيل بموضوع التصوف . أو إذا ما كانوا على معرفة جيدة به ، فإنهم يفتقرن إلى البصيرة والحساسية . لكن النظرية التي تقول أنَّ لغة التصوف به ، فإنهم يفتقرون إلى البصرة والحساسية . لكن النظرية التي تقول أنَّ لغة التصوف رمزية ، التي فرقنا بين صورتين منها - فهي مسألة مختلفة تماماً ، فهي تسند ظهرها إلى حمل ثقيل من الترات وسلطة الثقات ، إنها نتاج لتفكير أناس إما أنهم كانوا هم أنفسهم متصرفون ، أو كانوا على الأقل "منقوعين" في الكتابات الصوفية فأصبحوا حساسين بعمق لما فيه من فتنة وسحر . ومن هنا كان دعاء هذه النظرية من بين الأسماء اللامعة في تاريخ الفكر الصوفي الغربي .

وهي ترتد في العالم الغربي ، على الأقل ، حتى أفلوطين ، ومنه صعداً عبر ديرسيوس إلى العالم الحديث . ومع ذلك فإنه يبدو أن الاعتراضات التي أثارناها ضدها ليس لها جواب ، ولا رد عليها . ومن هنا فليس أمامنا سوى أن نتعلّى عنها ، ونحاول أن نجد حلّاً آخر .

لقد سلّمنا في صفحات سابقة أن نظرية الانفعال - رغم أنها ليست مقنعة كتفسير نهائى لهذا الموضوع - لا تخلي من عنصر من الحقيقة . فقد يكون كلّ من يمر بتجربة الغبطة أو الفرحة - ربما لأول مرة - وكذلك السلام الذي يحاوز كلّ فهم - الذي يحلبه الوعي الصوفى ، قد يجعله للحظة غير قادر على الكلام بسبب عمق الانفعال . ولا شك أن هذه الحالة هي ، في بعض الأحيان ، جزء مما يكون في ذهنه ، عندما يقول أنّ ما مرّ بتجربته يحاوز جميع الكلمات . لكن ذلك لا يجعلنا نفترض أنها تصل إلى حنور الموضوع أو أنها تستوعب كلّ ما يمكن أن يقال عنه . إذ من الواضح أن المطلوب هو ضرب من التفسير الجنري الأشد عمقاً ، الذي ينهب إلى صراع الصوفى من الكلمات يرجع في النهاية إلى نوع من الصعوبة المنطقية ، ولا يرجع إلى قدر ضخم من الانفعال . إنّ الاتفاق بين المتصوفة الذين عبروا عن أنفسهم في هذا الموضوع هو أن ما أسموه ، بطرق مختلفة ، بالفهم ، أو العقل ، أو التعلّق ، عاجز عن تناول التجربة الصوفية . وذلك هو ما يكن في حنور متابعيهم مع الكلمات . فالعقل هو الذي شكل اللغة وصاغها كوسيلة تحقق له أغراضاً خاصة . وقد تكون هذه العبارات صادقة ، لكنها غالباً أكثر مما ينبغي ، وغير دقيقة أكثر مما ينبغي ، لتشكل تفسيراً فلسفياً لما لا يمكن وصفه . وما علينا أن نكتشفه هو : ما الذي يوجد بالضبط في طبيعة الفهم يسبب مشكلة الكلمات .. .

في استطاعتنا أن نرى كيف أن النظرية التي تقول أنّ اللغة الصوفية هي باستمرار رمزية ولم تكن قط حرافية - قد نشأت من محاولة الإجابة عن هذا السؤال . والفهم هو ما أطلق عليه كانط اسم "ملكة التصورات" ، على الرغم من أن كلمة "ملكة" عفا عليها الزمان ، فإنّ ما قاله كانط هو أساساً صحيح . الواقع أن التفكير والاستدلال ، والفهم ، كما مرّ متميزة عن الإدراك المباشر ، تعتمد على استخدام التصورات . ومن ثمّ كان من الطبيعي جداً أن نفترض أن القضية التي تقول إنّ الفهم عاجز عن التعامل مع التحارب الصوفية ،

ترادف القضية التي تقول أن التصورات لا تستطيع أن تعامل معها . وهذه بدورها ، فيما يندو ، ترادف القول بأن هذه التجارب لا يمكن أن تصاغ في تصورات . ولما كانت جميع الكلمات - باستثناء أسماء الأعلام - تُعبر عن تصورات ، فإنه ينبع من ذلك أن جميع الكلمات لا يمكن أن تنطبق على التجارب الصوفية . وطالما أن الكلمات ، لهذا السبب ، التي يستخدمها المتصرف لا يمكن أن تكون وصفاً حرفيًا ، فلابد أن تكون رمزية . ويبدو أن ذلك كله نتائج طبيعية لما سبق أن ذكرناه . غير أن هذا الخط الذي نسير فيه لمواجهة المشكلة ، يؤدي لسوء الطالع ، إلى مأزق لاأمل في الخروج منه .

ومع ذلك فهنا رأى آخر يقول أن الطريقة التي يعمل بها الفهم هي التي تسبب الصعوبة في استخدام الكلمات ، ومن هنا فإن مشكلتنا هي : ما الذي يوجد في الفهم - إلى جانب الواقع المحسوس أنه ملكة التصورات - يجعله يحدث في المتصرف إحساسا عارما بالمشكلة مع اللغة ، وشعورا بأن الكلمات التي يستخدمها بالفعل لن تنبع أبدا في التعبير عما يريد أن يقوله ؟

سوف تبدأ نظرتنا الجديدة بالإشارة إلى أنه يوجد في الواقع مشكلتان تتعلقان " بما لا يمكن وصفه " المزعوم . وأن الفشل في التمييز بينهما قد جعلهما معاً غير قابلين للحل عند أسلافنا :-

أولا : هناك مشكلة ما إذا كان من الممكن استخدام الكلمات أنباء التجربة الصوفية .

ثانيا : هناك مشكلة ما إذا كان من الممكن استخدام الكلمات بعد التجربة الصوفية عندما يذكرها المتصرف . لقد قام " أفلوطين " بالتفرقة الصحيحة ، ووضع ، في الواقع بایحاز ما اعتقاد أنه الحل الصحيح . يقول : " في هذا الإدراك ليس لدينا القدرة ولا الوقت لأن نقول أي شيء عنه . لكننا نستطيع بعد ذلك أن نتعقله " (١) . وبعبارة أخرى إننا لا نستطيع

(١) نقبس من الفقرة الثالثة في القسم العاشر بأفلوطين من كتاب المؤلف " تعاليم الصوفية " نيويورك - المكتبة الأمريكية للأداب العالمية (المؤلف) .

التحدث عنها عندما يكون لدينا ، ولكننا نستطيع بعد ذلك . وليس علينا سوى تنفيح هذه النظرية بتمامها من غير حذف أو اختصار .

التجربة الصوفية لا يمكن صياغتها أنباء التجربة في تصورات تماما ، ومن ثم فهو لا يمكن أبداً الحديث عنها . ولابد أن يكون كذلك . فلا يمكن أن يكون لديك تصور عن أي شيء داخل وحدة لا تميز فيها ولا اختلاف لأنه لا توجد عناصر مفصلة يمكن صياغتها في تصورات . إن التصورات لا تكون ممكنة إلا إذا كانت هناك كثرة أو على الأقل ثنائية . وداخل الكثرة توجد مجموعات متشابهة من العناصر يمكن أن تشكل فئة ، ويمكن أن تميز عن مجموعة أخرى . فيكون لدينا عندئذ تصورات ، ومن ثم كلمات . أما في داخل الوحدة التي لا تميز فيها ولا اختلاف ، فلا توجد كثرة ، ومن ثم لا يمكن أن تكون هناك فئات ، ولا تصورات ، ولا كلمات . فلا نستطيع مثلا ، في هذا الوقت أو في تلك اللحظة أن نصنفها وأن نتحدث عنها حديثاً متيناً ، فلا نستطيع أن نتحدث عنها " كوحدة " أو " كواحد " ، لأننا حين نفعل ذلك نميزها عن الكثرة .

لكن بعد ذلك عندما نتذكر التجربة فإن الوضع يكون مختلفاً أتم الاختلاف . لأننا نكون ، عندئذ ، في وعينا الحسي - العقلي المألوف . ويكون في استطاعتنا أن نقابل بين نوعين من الوعي ، ويلو أن تجربتنا تقع في فترين : فئة ما يمكن أن يكون متميزة وكثيراً ، وفئة ما لا يمكن أن يتميز ولا يكون كثيراً . طالما أن لدينا الآن تصورات ، فإننا نستطيع أن نستخدم الكلمات ، وفي استطاعتنا أن نتحدث عن التجربة على أنها " وحدة " ، وعلى أنها لا تميز فيها ولا اختلاف ، وعلى أنها " صوفية " وعلى أنها " فراغ " ، و خواء " ... الخ .

لقد كانت نتيجة الخلط بين هذين الموقفين المختلفين أتم الاختلاف نتيجة مدمرة . لقد قيل عن هذه النظرية إنه حتى التجربة الصوفية التي نذكرها لا نستطيع أن نتحدث عنها إلا في لغة رمزية . لقد افترضت النظريات أن استحالة استخدام التصورات أنباء التجربة هي سمة تسم بها أيضا التجربة التي نذكرها . وهكذا نجد أنه حتى التجربة الموجودة في الذاكرة افترضوا أنها لا يمكن صياغة تصورات عنها ، كما أنه لا يمكن التفوّه بها . لكن

طالما أن المتصوفة يستخدمون الكلمات بالفعل لوحدة هذه التجربة ، فقد افترضوا ، خطأ ، أنه لا يمكن استخدامها إلا رمزاً . ولقد أدى ذلك بدوره ، كما يبينا ، إلى مأزق لا أمل في الخروج منه .

من الواضح أن ذلك ليس القصة كلها . فهى فيما يلي تتضمن أنه بعد التجربة لا توجد هناك صعوبة على الإطلاق فى الحديث عنها ، وأن التجربة عندئذ ليست " مما لا يمكن وصفه " بأى معنى . غير أن الكتابات كلها فى موضوع التصوف تووضح لنا أن المتصوفة يحلون بالفعل صعوبة كبرى فى وصف بل حتى فى تذكر التجربة ، ويسخرون إلى القول بأنها لا يمكن أن توصف . علينا الآن أن نتجه نحو حل هذه المشكلة الجديدة .

علينا أن نبدأ بالإشارة إلى شىء واضح جداً وهو أنه أياماً ما كانت الصعوبة التى يشعر بها المتصوف فإنه فى الواقع يتغلب عليها على نحو طبيعى . فهو يقول أنه لا يستطيع أن يتحدث عنها ومع ذلك تساقط الكلمات من بين شفتيه ، إنه يصف بالفعل تجاربه التى يتذكرها ، وكثيراً ما تكون أوصافه ناجحة ومؤثرة . والدليل الوحيد عن التسليم بذلك هو أن نقول إن عباراته كاذبة ولا معنى لها . لأنه إما أن ينجح فى نقل جزء على الأقل من الحقيقة من تجربته أو أن لا تكون كلماته سوى تنفيض عن توتر عاطفى . وإذا ما نقل بنجاح جانباً من الحقيقة من تجربته التى يتذكرها ، بالغاً ما بلغت ضالة هذا الجزء ، فإنه فى هذه الحالة لابد أن يُقدم وصفاً صحيحاً لهذا الجزء من تجربته . وعندئذ لابد أن يكون قد أخططاً عندما ظنَّ أنه لا توجد لغة يمكن أن تنطبق على التجربة الصوفية التى يتذكرها .

ومن هنا حتى نهاية الفصل عندما أتحدث عن " التجربة الصوفية " فلا بد أن يعرف القارئ أننى أتحدث عن التجربة الصوفية التى يتذكرها الصوفى .

دعونا نحاول تقديم الافتراض الذى يقول إن استخدام الصوفى للغة يشبه استخدام أى شخص آخر . فهو كثيراً ما يستخدم كلمات هى أوصاف صحيحة ودقيقة . وهو بالطبع كثيراً ما يستعين على ذلك باستخدام المجاز ، غير أن ذلك هو ما يفعله كل من يستخدم اللغة من

الناس . وهذا الاقتراح لا يمنع بالطبع من إمكان وقوعه في الخطأ فكثيراً ما يعطي في أنواع شتى من العبارات . ومن هذه الزاوية أيضا علينا أن نفترض أنه مثل الآخرين من الناس الذين قد يكونون حادين ومخلصين في نوایاهم . لكن سوف يطرح سؤال بالطبع ، على أساس هذا الافتراض ، هو : ما الذي يصبح " لا يمكن وصفه " بعد ذلك ؟ ألسنا بذلك ننكره تماما ؟ إن مشكلتنا هي تفسير الصعوبة التي يحلها الصوفي مع اللغة ، وليس إنكار وجود صعوبة . ولكن هذه الأسئلة هي بالطبع حاسمة . ولن أقول الآن سوى أنت لا أنكر لا وجود صعوبة مع اللغة عند الصوفي ولا جديتها ، بل سوف أقترح بعد قليل تفسيراً جديداً لها ، وإن كنتُ سوف أرجح هذا التفسير لحظة . لأنني أريد في البداية أن أعيد فحص اللغة الفعلية التي يستخدمها الصوفي من هذه الوجهة الجديدة من النظر . إننا قد نتعلم شيئاً من النظر إلى نوع العبارات والكلمات التي يستخدمها . ومن هذه الوجهة من النظر سوف أعود إلى بعض الاقتباسات التي تصف التجارب الصوفية التي سقناها في الفصل الثاني .

تخبرنا " الماندوكا أوبنشاد " أن " الوعي الموحد " غير حسي ، (أى أنه يحاوز الحواس) . وأنه وحدة " تمحى فيها كل كثرة " . وهذه العبارات تنطوى ، بالطبع ، على مفارقة واضحة ، ويمكن للقارئ الشاك أن يرفضها . لكن ليس ذلك هو المهم . فنحن نتساءل ما نوع اللغة المستخدمة ؟ . فالنقطة الهامة عندي هي أنها لا تشبه على الإطلاق لغة المجاز أو اللغة الرمزية . لأن المجازات والرموز تعتمد ، بصفة عامة ، على الصور الحسية . وفي حين أن اللغة هنا مجردة ، و " غير الحسي " هو نفسه تصور مجرد ، فهو يفترض مقدماً . تصنينا للتجارب إلى تجرب حسية وتجرب غير حسية ، وتضع التجربة الصوفية في النهاية الأخيرة . و " الوحدة " هي الأخرى تصور مجرد على أعلى مستوى وليس صورة حسية . ولن يعتقد أحد في استخدام كلمة " الوحدة " كما يجاز لأى شيء . وتنطبق الملاحظات نفسها على العبارة التي تقول أنه في التجربة " تمحى كل كثرة " سواء أكان ذلك صواباً أم خطأ . فمن الواضح أن اللغة التي تعبّر عنها تقصد الوصف الحرفي ، أو أنها على الأقل لا تشبه لغة المجاز .

نستطيع ، بسهولة ، أن نميز ذلك عن اللغة المحازية التي كثيراً ما يستخدمها الصوفية . وعلى سبيل المقابلة دعنا نأخذ أمثلة قليلة من لغتهم المحازية . فعندما وصف " سوزو " تجربتها بأنها " الغموض الذي يبعث على الدوار " ، فمن الواضح أنه يستخدم محازاً . وقل مثل ذلك عندما تحدث " إيكهارت " عن الروح بوصفها " الفيضان الذي يجري إلى " وحدة الطبيعة الإلهية " . ولكن تكون أكثر دقة نقول " إنَّ الفيضان الذي يجري " هو محاز لكن " وحدة الطبيعة الإلهية " ليست كذلك . ويتحدث " أبو لفيا " بطريقة محازية عندما يشير إلى تحطيم الانفصال بين الروح واللامتناهى على أنه يرجع إلى " اتحاد روابطها " . ويتحدث " سوزوكى " عن فناء الفردية فيقول : " الواقعة التي تختفي فيها شخصيتي بطريقة صلبة تحطم وتتلاشى في لحظة الساتوري Satori " (١) . ويكتب " روز بروك " عن التجربة الانطروائية فيقول " إنها الظلم الذي يفقد فيه جميع المحبين أنفسهم " . و " الظلم " ، و " الصمت " هما ، بصفة عامة ، أكثر ألوان المحاز شيوعاً بين المتتصوفة .

وما يتحدث عنه " روز بروك " ويسميه بالظلم الذي يفقد فيه جميع المحبين أنفسهم " هو محاز لما أسماه بلغته الخاصة في مكان آخر ، الوحدة التي لا تميز فيها ولا اختلاف " غير أن " الوحدة التي لا تميز فيها ولا اختلاف " ليست بدورها محازاً لأى شيء آخر . فهي تحمل كل سمة من سمات اللغة الحرفية ، أى أن الوصف الحرفى واضح أيضاً من الطريقة التي نصل بها إلى الوحدة ، فالمتتصوف يفرغ ذهنه من جميع الإحساسات والصور ، والأفكار ، ومن كل مضمون تجربى حزنى ، وما يبقى هو الفراغ ، وإنْ كان هذا الفراغ ، فيما تقول المتتصوفة ، الذى هو الظلم ، يشع كذلك بنور عظيم . فهو ليس مجرد خواء ، إنه الخواء - الملاء . غير أن الوحدة التي لا تميز فيها ولا اختلاف ، هي وصف للجانب السلبي ، للخواء . فما دامت كثرة الجزئيات قد انطمست ، فهو وحدة . وطالما أنه لا يوجد تميزات لأى شيء حزنى عن غيره فهي لا تميز فيها ولا اختلاف . ومن الواضح أن ذلك وصف صحيح بالمعنى الحرفي - إذا ما إعتقد المرء بالطبع أن مثل هذه الحالة للذهن

(١) الساتوري Satori هي الصحوة - في بوذية زن - التي تحدث أثناء الاستنارة الفجائية (المترجم) .

يمكن بلوغها على الاطلاق . وليس ذلك هو السؤال المطروح الآن . وعندما يقول "إيكهارت" إنَّ جميع التميزات تضيع في الله ، فإنه يصف نفس الحالة في لغة حرفية أيضاً مع اختلاف طفيف . وعندما يتحدث المتصوفة عن التجربة على أنها "خواء" - سواء في السياق المسيحي أو البوذى - فإنهم يستخدمون كلمة أخرى صحيحة حرفيًا لتصف الشيء نفسه ويصدق نفس الشيء على الاستخدام المتكرر لكلمات "العدم" ، و "اللامشي" .. إلخ ، التي تدل كذلك على الجانب السلبي من مفارقة الخواء - الملاء .

يستطيع منْ يشاء ، بالطبع ، أن يصر على أن كلمات مثل "الوحدة" ، و "الخواء" و "لا تمايز ولا اختلاف" لابد أن تستخدمن بطريقة رمزية . غير أن ذلك تأكيد قطعى محض ، ليس له ميرر قائم أو يمكن تقديمه . ويستحيل من طبيعة الحالة نفسها أن نقول ما الذى تعنيه هذه الكلمات إذا ما أخذت على أنها محاز ، فهو محاز لماذا؟ المبرر الوحيد الممكن لنقول عنها إنها محاز لابد أن يكون هو نظرية الاستخدام الرمزي الذى تتطلبه اللغة الصوفية ، وأنا مضطرون لاعتناق هذه النظرية دون إعطاء أى أهمية للدليل الذى يويندها .

قد يقال إنَّ الأمثلة على اللغة الحرفية التى قدمناها الآن تتواء ، هى كلها لغة سلبية فى طابعها لأنها تصف الجانب السلبى من المفارقة ، وأنَّ الصوفية لم ينكروا فقط أنهم يقصدون حرفيًا هذه السلوب . فهم يقولون أنَّ التجربة لا شكل لها ، ولا هيئة ، ولا صوت وهى أيضاً "ليست هذا ولا ذاك" . وقد يقال أنَّ هذه بالطبع عبارات حرفية ، ففى حين أن المسألة متعلقة بالأوصاف الإيحائية . فهل يمكن أن تكون هناك كلمات تستخدمن حرفيًا لوصف الجانب الإيحائى أو جانب الملاء فى مفارقة الخواء - الملاء "ها هنا يظهر الاختبار ، فالكلمات الإيحائية وحدها هي التى يزعمون أنها رمزية . والجانب الإيحائى هو وحده ، فى الواقع ، الذى يزعمون أنه لا يمكن وصفه أو أنه يفوق الوصف .

وهناك إجابتان على ذلك :

أولاً : يستحيل تقسيم الأوصاف تقسيماً حاداً إلى سلبية وإيحائية كما تفترض وجهة نظر الناقد . ربما كانت كلمات "الفراغ" ، و "الخواء" ، و "لا تمايز ولا اختلاف" ،

تحمل الطابع السلبي ، لكن تأمل الأوصفات التي يُقدمها المتصوفة لتجربة فناء الفردية ، تجد أنهم جمِيعاً - تقريباً - يستخدمون عبارات مثل "تفني" و "تنوب" و "تحتفى" في الامتناهى أو فيما هو إلهي . وكلمات "تنوب" ، و "تفني" هي بالطبع مجاز . غير أن اللغة الحرفية للتجربة سوف تقول - كما قال كويستر بالفعل . - أن "الأننا" أو الفردية تكف عن الوجود كذات منفصلة . فإذا قيل إن الكف عن الوجود بالنسبة لشيء ما يرافق الالا وجود ومن ثم فهو سلبي ، فلا بد أن تذكر منطق هذا القول . فالكاف عن الوجود هو عملية إيجابية مثل البدء في الوجود تماماً . فالموت ايحاب مثل الحياة تماماً . فالسلب يتضمن الإيجاب باستمرار . ويقول المتصوفة الانبساطيون ، عادة ، أن لا شيء يموت . فهل "الموت" حالة إيجابية أو سلبية؟ لا شك أنه يعني "اللاحياة" ، غير أن "الحياة" تعنى كذلك "اللاموت" .

ثانياً : العانب الإيجابي من مفارقة الخلاء - الملاء كثيراً ما يوصف بكلمات إيجابية مثل "الخير" ، و "الخير الأقصى" ، و "الخالق" ، و "المقدس" ، و "الإلهي" ، أو مترادفاتهما . ولا أستطيع أن أجده مبرراً للظن بأن هذه الأوصاف ليست مقصودة حرفيًّا . وكذلك ، بالتأكيد ، الكلمات المستخدمة لوصف العانب الانفعالي من التجربة - فكلمات مثل "الغبطة" ، و "الفرحة" ، و "السعادة" ، و "السلام" ، إذا ما قيلت لكي تتحطى كل لغة ، فإن ذلك لا يعني سوى أن هناك عنصراً من الحقيقة في نظرية الانفعال التي أشرنا إليها من قبل . قد يشار شك حول كلمة "الخلائق" ، فقد نسلَم بأنها فكرة إيجابية ، لكن قد يكون هناك شك فيما إذا كان المتصوفة يزعمون أنها جزء من التجربة أو ما إذا كان من الممكن أن تكون هناك لغة لتوكيدها . ولابد أن أذكر الناقد بالأمثلة التي قدمتها من قبل (الفصل الخامس من الفصل الثاني) وأن أقتبس مرة أخرى وصف "أوريندو" الذي يقول فيه "أولئك الذين نالوا السلام بداخلهم في استطاعتهم ، دائماً ، أن يدركوا الاشباع الأبدي للطاقة التي تعمل في الكون وهو ينبع من الصمت" . وليس ثمة مبرر على الإطلاق لافتراض أن هذه لغة رمزية .

الأمثلة التي قدمناها حتى الآن مأخوذة كلها من التجربة الانطروائية . وسوف نحد الموقف مماثلاً ، لو أتنا فحصنا اللغة التي تستخدم في وصف التحارب الانبساطية . يقول "إيكهارت" : "الكل واحد" ، وتلك هي الصيغة العامة لنوع هذه التجربة ، وهو يضرب أمثلة لما تعنيه هذه الصيغة بقوله : إن الأشجار ، والخشائش ، والأحجار ، ليست منفصلة ومتمايزة بعضها عن بعض . فهي ليست أشياء كثيرة بل واحدة ، يمكن لأى ناقد كالمعتاد ، أن يرفض هذا الوصف على أساس أنه متناقض ذاتياً . لكن لا شئ في هذه الكلمات يمكن على أساسه أن نفترض أنها محازية أو أنها رمزية ، إننا يمكن أن نقارنها بالعبارة التي تقول : إن المربع مستدير . فلا الواقعة التي تقول إن العبرة متناقضة ذاتياً ولا أى شئ آخر عنها يمكن أن يوحى بأن لفتها محازية . فإذا ما ضربنا أمثلة أخرى فإننا نلاحظ أن كلمات "يعقوب بوهيمي" التي يقول فيها "لقد تعرفت على الله في الحشائش والنباتات" . وتأكيد "ن . م" أن كل شئ رأه من النافذة ، بما في ذلك الزجاجات ، والزجاج المكسور ، "مفعم بالحياة" ، وأن الحياة بداخله ، والقطة ، والزجاجات هي واحدة وتحمل الحياة ذاتها . وكذلك إدراك "راداكرشنا" أن كل شئ في الغرفة "ملئ بالوعي" وأنه "منقوع في .. نعمة الله" . ولللغة في جميع هذه الحالات هي لغة الوصف الحرفى غير الرمزي مهما بدت هذه العبارت متهورة أو طائشة في نظر الحس المشترك .

لابد لنا الآن أن ننتقل إلى السؤال الحاسم الذى تركناه من قبل بغير إجابة وهو : إذا ما أكدنا أن لغة المتصرف - رغم أنها تشمل بالطبع مشاركة لا بأس بها في المحاجز ، والغموض ، والتباس الدلالات .. الخ . هي أساساً وصف حرفى وصحيح لما يمر به من تحارب ، فما الذى يصبح "ما لا يمكن وصفه"؟ ألا يمكن أن تكون نظرتنا إلى هذا الحد إنكاراً تاماً له؟ . لابد أن نحاول توضيح أن الأمر ليس على هذا النحو ، فقد تعرفنا على الأقل على المشكلة وطرحتها على نحو يبين كيف يمكن حلها .

من الواضح أن الصوفى يشعر أن أمامه نوعاً من الصراع الفريد ، وأن هناك حاجزاً أو سداً لمحاولته استخدام اللغة لنقل تحاربه إلى الآخرين . فالآخرون من كل نوع ، من

الناس غير المتصوفة ، كثيراً ما يحدون مشكلة في التعبير عن مشاعرهم وأفكارهم في كلمات . ويصدق ذلك بصفة خاصة ، كما رأينا ، على الانفعالات العميقة . لكن من الواضح أن المتصوف يعاني صعوبة خاصة يعتقد أنه لا يشاركه فيها غير المتصوف ، ومن الواضح أن ذلك يرجع ، بطريقة ما ، إلى واقعة أن تجربته تحاوز ما يصل إليه العقل - أو الفهم . غير أن النظرة الشائعة تقول إن الطابع التصورى للفهم هو مصدر المتاعب - وبعبارة أخرى لقد بَيَّنا أن النظرة التي تقول إن التصورات بما هي كذلك لا يمكن أن تتطبق على تجربة الصوفية - خاطئة .

ما الذي يمكن ، إذن ، في الفهم يجعله ، أو يسلو أنه يجعله ، عاجزاً عن الإمساك بالتجربة الصوفية ؟ هناك إجابة واحدة محتملة فقط ، وهي أن قوانين المنطق هي القواعد الخاصة بعمليات الفهم . لكن قوانين المنطق لا تتطبق على التجربة الصوفية . فهل ذلك هو حذر مشكلة المتصوف مع اللغة ، لو صُح ذلك فما هي طبيعته على وجه الدقة ؟

إن الطبيعة الأولية للفهم هي أن عمليات الذهن هي التي يميّز بها ويفرز الشئ الواحد عن غيره "س" عن "ص" . وحين يفعل ذلك فليس معناه أنه بذاته يشكل تصورات . بل إن تشکيل التصور مشتق من هذه العملية . وهي تنشأ لأنه يتضاد وجود عدد كبير من "س" ، وعدد كبير من "ص" . ومن هنا فإننا ، في العادة ، نقوم بتصنيف كل "س" في كومة ، وكل "ص" في كومة أخرى . وهكذا يتشكل التصور ، ولا شك أن هذه الإجراءات تتضمن مجموعة من القواعد . فلا بد أن تكون على يقين من أننا احتفظنا بكل "س" في كومة "س" ، وكل "ص" في كومة "ص" والقواعد التي يتم التصنيف على أساسها تسمى قوانين المنطق .

يعتمد تشكيل التصور على وجود كثرة من "س" ، وعلى وجود كثرة من "ص" ، ونحن لا ننكر وجة نظر عالم المنطق . إنه يمكن أن يكون هناك تصور لكتاب فريد أو حتى للفتنة الفارغة . ومن الصعب سيكولوجياً أن تكون هناك هذه الفئات ، إذا كانت التصورات لا تُبني في الأصل على أساس الكثرة في عددها .

والنتيجة هي أن لدينا ثلاثة أشياء يختلف الواحد منها عن الآخر على الرغم من أنَّ لكل منها جانبًا لا ينفصل من الفهم وهي :-

- (١) فعل الفرز (أو ملاحظة الفروق والاختلافات) .
- (٢) فعل تشكيل التصورات (ملاحظة أوجه التشابه) .
- (٣) قواعد تنفيذ هذه الأفعال . (أعني قوانين المنطق) .

والنتيجة هي أنه يمكن استخدام التصورات على نحو صحيح ، ومع ذلك عدم طاعة قوانين المنطق . وهذا هو ما يفعله المتصوف ، فإذا ما قال عن تجربته "إنها س" فهي عبارة صحيحة أعني أنها تطبق صحيح للتصور "س" ، فإذا أضاف بعد ذلك عن نفس التجربة "إنها ليست س" ، فذلك أيضاً استخدام صحيح للتصور ، وما دامت التجربة تتطوّر في باطنها على مفارقة فإن لها خصائص "س" و "لا س" معاً .

فكيف يمكن أن نفسر ذلك زعم المتصوف أن تجربته لا يمكن وصفها ؟رأيه هو كما يلى : اللغة التي يضطر هو نفسه إلى استخدامها بأقصى طاقة لها هي الحقيقة الحرافية عن تجربته ، لكنها متناقضة . ذلك هو جذر شعوره بالارتباك مع اللغة . وهو يرتبك لأنَّه - مثل غيره من الناس - شخص ذو عقلية منطقية في لحظاته غير الصوفية . فهو ليس موجوداً يعيش في عالم المفارقة العاخص بالواحد فقط ، بل يعيش أغلب حياته في عالم الزمان والمكان الذي هو أرض قوانين المنطق ، وهو يشعر بالصواب والصدق بنفس الطريقة التي يشعر بها غيره من الناس . وعندما يعود من عالم الواحد فإنه يرغب في أن ينقل إلى الآخرين في كلمات ما يتذكره من تجربته . وتخرج الكلمات من فهمه فيرتكب ويندهش لأنه يجد نفسه يقول

متناقضات . وهو يفسر ذلك لنفسه بافتراض أن هناك شيئاً خطأ في اللغة ، ويقول أن تجربته لا يمكن وصفها .

وهو في الواقع مخطئ ، فالمفارة التي نطق بها وصفت تجربته وصفاً صحيحاً ، فاللغة لا تنطوي على مفارقة إلا لأن تجربته تنطوي على مفارقة . وهكذا نجد أن اللغة مرآة تعكس تجربته بطريقة صحيحة . لكنه ذكر في بداية تجربته " إنها س " . وفي اللحظة التالية وجد نفسه مضطراً إلى أن يقول " إنها ليست س " . ومن هنا فإننا نراه يفترض أن عبارته الأصلية " إنها س " كانت خاطئة . وقل مثل ذلك لو أنه بدأ بقوله " إنها ليست س " ، ثم قال بعد ذلك " إنها س " ، فالافتراض أنه كان مخطئاً عندما ذكر عن العبارة الأخيرة " إنها ليست س " . وهكذا أياً ما كان ما يقوله فإنه يسلو له غير صحيح ، طالما أنه باستمراراً يتناقض معه . ومن هنا نراه يلوم اللغة .

ينبغي علينا أن نلاحظ أن ما نقدمه يمكن أن نسميه بمعنى ما تفسيراً سيميولوجياً للموضوع . فالمتصرف في قوله أنه لا توجد لغة يمكن أن تعبّر عن تجربته يرتكب خطأً ، لأنّه يعبر عنها في لغة كثيرة ما تكون جيدة ومؤثرة للغاية . ومن ثم فإن ما ينبغي عمله هو تفسير كيف وصل إلى ارتكاب هذا الخطأ . والتفسير لا يمكن إلا أن يكون سيميولوجياً فقط . والتفسير - باختصار - هو أنه خلط بين ما تنطوي عليه التجربة الصوفية من مفارقة وبين مالاً يمكن وصفه . غير أن أساس هذا التفسير السيميولوجي يكمن ، بالطبع ، في الصعوبة المنطقية للمفارقات .

وتتضمن واقعة الخلط بينهما أنه هو نفسه غير واع بالخطأ الذي ارتكبه ، وأنه هو نفسه لا يستطيع أن يقدم تفسيراً للموضوع الذي نقدمه نحن هنا . فهو في كثير جداً من الأحيان فقير كعالم منطق ، وفقير كفيلسوف ، وفقير كمحلل . إنه لا يعرف حدود متابعيه مع اللغة ، إنه يشعر - بغموض فحسب - أن شيئاً ما لابد أن يكون خطأ فيما يقول ، ويصيّب ذلك بالارتباك . وما حاولتُ أن أقوم به هنا هو محاولة تحليل ما يشعر به بقوة ، لكنه لا يرضيه ولا يت reconciles مع ما يقوله عن تجربته .

هناك اعتراض محتمل يمكن أن يُشار ضد نظرتنا علينا أن نلاحظه بإيجاز ونرد عليه . ألم نسلم بأنه حيالاً لا توجد كثرة لا يوجد تصور ينطبق عليها ، ومن ثم لا توجد كلمات ؟ لكن نظرتنا تتضمن أن هناك كلمات معينة تصف التجربة وصفاً حرفيأً ، ومن ثم لابد أن تعبر عن تصورات . وجوابنا هو أن التصورات لا تنشأ إلا عندما يتذكر الصوفي تجربته وليس أثناء مروره بها . والتجارب التي يتذكرها كثير من الأشخاص تشبه بعضها بعضاً ، وتشكل فئة تقابل أنواعاً شتى من التجربة غير الصوفية . ويفسر لنا ذلك لماذا ينظر إلى كلمات مثل "تجربة" ، "ما لا يمكن وصفه" ، و "صوفية" ، و "أنها كذلك .." ، و "ما لا يمكن معرفته" - التي تشير مشكلة - على أنها يمكن استخدامها ، فهي لا تنطبق عليها إلا عندما تصبح ذكرى .

* * *

"الفصل السابع"

"التصوف .. والخلود"

"التصوف . . والخلود"

الدليل القسيولوجي ضد بقاء الوعي بعد الموت قوى جداً . فالوعي - في جميع الحالات المعروفة - لا يوجد إلا مرتبطاً ببدن وبجهاز عصبي . وفضلاً عن ذلك فهو يختلف باختلاف الجهاز العصبي ، ونمو البدن وحالته . وعندما نقول ذلك فإننا لا نتورط بأية حال مع أى نوع من المذهب المادى . إذ ليس مما يتناقض مع نظرية المذهب الثنائى أن نقول أنَّ الوعي هو غير فريقى . إذ حتى لو صَحَّ ذلك لكان الارتباط بين الفريقى وغير الفريقى هو تقريرياً ارتباطاً تاماً . فنحن نجد في جسد الطفل ، وعيَاً طفولياً ، ومع الجسد التاضج وعيَاً ناضجاً . ومع انهيار البدن تدخل الشيخوخة والحمق في الحياة الوعائية . فلو كان الوعي يبقى بعد موت الرجل العجوز ، فهل ما يبقى في هذه الحالة المقبلة هو الوعي المترافق شبه المعتوه الذي كان موجوداً في لحظة الموت ؟ أم أنه الوعي القوى للرجل عندما يكون في سن الأربعين ؟ أم أنه العقلية الفجة لسنوات المراهقة ؟ أم أنه الذهن الطفولي للرضيع وقد عاد إلى الظهور من جديد بعد الموت وراح يسير قدماً في طريق الأزل ؟ . ليس في استطاعتنا تحجب ما تحدثه هذه الأسئلة من ارتباك ، ولا يمكن أن ندافع بأننا لا نعرف الإجابة الصحيحة . لأن المهم هو أنه أيما كانت الإجابة فسوف تظهر على أنها غير محتملة ، وتعسفية ، ولا معنى لها . والواقع أن الشواهد الأبعد عن اعتماد الذهن على البدن تظهر في واقعة أن أى تلف للمخ قد يؤدي إلى حنون أو اضطرابات في الحياة العقلية .

وتغير نظرية التطور متاعب أيضاً أمام نظرية البقاء . ذلك لأن الوعي البشري لا بد أن يكون قد تطور من الوعي الحيواني ، فما هي النطفة ، في هذا التطور المتصل التي تخرج

بعدها ، فحأة ، النفس العالدة أو حتى الوعي الذي يبقى بعد الموت ؟ هل حدث تغير معجز مع الإنسان الأول - إذا كان مما له معنى الآن أن نتحدث عن إنسان أول ؟ فكيف حدث ذلك ، ولماذا ؟ . في استطاعتنا أن نتجنب هذه الأسئلة بأن نقول أنَّ الوعي الحيواني كله - بما في ذلك الوعي في المحار ، والسرطان ، والدود - سوف يبقى بعد الموت . وربما اتسق ذلك مع النظرة الصوفية الهندية التي تقول أنَّ جميع الأشياء أحيا ، وهي أحجزاء من الوعي الكلى الواحد الذي سوف يعود إلى امتصاصها كلها من جديد . لكن من الصعب أن تستقر مع النظرية الغربية فيبقاء الفرد ، أو أنها لا معنى لها في هذا السياق . إذ من الواضح أن هذه النظرية الغربية قد نشأت في عصر سابق على التطور حيث كان لا يزال من الممكن النظر إلى الإنسان على أنه خلق خاص لا علاقة له " بوحوش البرية " ، والإنسان في هذه الحالة يمكن أن يزعم أن له نفساً خالدة ، في حين أن الحيوانات لا نفس لها ، وهذه الحجة من التطور لا تجعل بقاء الفرد بعد الموت مستحيلاً ، وإنْ كان من الواضح أنها تزيد الصعوبات التي تواجهه . وتجعله يظهر على أنه بعيد الاحتمال جداً عما كان يظهر عليه في عصر ما قبل التطور .

الحججة الفسيولوجية ، والحججة المستمدبة من التطور ، رغم أنهما يشكلان واقتين قويتين ضد بقاء الشخصية بعد الموت ، فإنهما ، بالطبع ، ليستا سوى حجتين تجريمتين محتملتين ، يمكن نظرياً دحضهما بدليل من الجانب الآخر . وقد أكد بعض الباحثين النفسيين أنهم اكتشفوا مثل هذا الدليل . لكن على الرغم من أن تأكيدهم يتحقق في لا تقابل بأحكام مبتسرة ، بل تتقابلا بعقل مفتوح ، فإنَّ هذا الدليل يظهر على الأكمل في الوقت الحاضر - غير حاسم . وفي مثل هذه الظروف ، وطالما أنها سلمنا بالإمكان المنطقى للرد على الحجج السيكولوجية والتظرفية بدليل إيجابى من مصدر آخر . فمن الطبيعي أن نسأل عما إذا كانت ظواهر التصوف يمكن أن تلقى أى ضوء جديد على الموضوع .

إنَّ " الإحساس بالعلواد " ، فيما يقول " ر . م . بك " هو إحدى السمات الشائعة بين جميع التجارب الصوفية . لكن القائمة التي وضعناها للخصائص المشتركة لا تشمله . وفضلاً عن ذلك فإنَّ " بك " يُعدى قدرًا من الدهشة لأنَّه في إحدى حالات " الوعي الكوني " التي

اقتبسها ، وجد أن الشخص الذى مر بالتجربة الصوفية لا يزال غير مومن بالبقاء بعد الموت . ومن الصواب أن نقول أن المتصوفة كثيراً ما يغرسون عن شعورهم بأنهم بلغوا مرحلة الخلود ، لكن ذلك ليس تعبيراً عاماً وهو قابل لمختلف التأويلات . ويقول "تسون" إنه "بذا الموت فى تجربته استحاله مضحكة" . وليس هناك ما يدل على أنه كان يعني بهذه الكلمات الحياة بعد الموت . فكلمات تبدو أنها تعنى أنه قد ظهر له أثناء تجربته أنه من الاستحاله المضحكة أن يلتقي بال المصير البشري الشائع الذى هو الموت وفساد البدن . لكن هناك لسوء الطالع دليل نصدقه هو أنه الآن ميت .

وهناك فقرات كثيرة في "الأوبنشاد" تذهب إلى أن من يصل إلى "الوعي البرهمي" فقد بلغ الخلود ، ولا شك أن التجربة التي تؤيد هذه العبارة ، هي "الإحساس بالخلود" الذي تحدث عنه "بك" . وتقول الماندوكا أوينشاد "من يعرف بارهمان يصبح براهمان .." . وتقول "من يتجاوز جميع الأحزان .. يتحرر من قيود الجهل ويصبح خالداً .." (١) .

من الواضح جداً أنه لابد من تأويل ذلك على أنه الخلود بعد الموت أكثر منه الخلود الآن . ويؤكد المتصوفة ، بإجماع ، أن تجربتهم تجاوز الزمان . ومن الطبيعي أن نظن أن الخلود الذي شعروا به أنفسهم أنهم وصلوا إليه هو الخلود في لحظة لا زمانية . ولم يصر متصوف مثلما أصر "إيكهارت" على أن النفس التي بلغت حالة التصوف قد حاوزت الزمان إلى "الآن الأزلية" . وهو يخبرنا أنه في "الذروة التي تصل إليها النفس" حيث يتم الاتحاد الصوفي بالله نجد :

"أنها ترتفع إلى مرتبة عالية حيث تتحاور مع الله وجهها لوجهه ... وهي لا تعي الأمس ولا اليوم قبل الأمس ، ولا الغد ، ولا بعد غد ، لأنه لا يوجد

(١) الأوبنشاد - مرجع سابق ص ٤٨ (المولف) .

ولا شك أن " إيكهارت كان مسيحيًا تقليدياً يؤمن بالحياة بعد الموت ، على الرغم من أنه ربما اعتقد فيها لا على أنها استمرار في الزمان للحياة التي نعيشها . بل بالأحرى كمدخل أخير إلى الآن الأزلي . لكن لابد أن يقوم إيمانه على القبول العقلي لمعتقدات الكنيسة ، وليس على تجربته الصوفية . مفترضين أنه مرّ في تجربته " بالإحساس بالخلود " الذي ذكرناه فيما سبق ، وهو لم يقدمه كدليل على الحياة بعد الموت ، بل أولئك على أنه بلغ الآن الأزلي ، أثناء لحظة الاتحاد الصوفي .

وعلى هذا النحو فإن التجربة الصوفية لا تقدم دليلاً غير ملتبس الدلالة على بقاء الشخصية بعد الموت . ولا على الدوام من خلال الزمان المستمر الذي هو التصور الشائع للخلود . وقد يقال ، في الواقع ، أن التجربة الصوفية تزودنا بدليل ضد أي بقاء زمني . ذلك لأن أحد الأطوار الهامة في مثل هذه التجربة - كما سبق أن رأينا - يعتمد على الشعور بفناء الفردية ، وذوبانها في اللامتناهي . وتعتمد ماهية هذا الطور على واقعة أن " أنا " تعود " أنا " عن الوجود . لكن ذلك ليس حاسماً أيضاً ، لأنه بعد انتهاء التجربة الزمنية ، تعود " أنا " إلى نفسها من جديد مرة أخرى . ومن ثم فالتجربة تنسق مع دوام " أنا " بعد انقضاء التجربة الجزئية ، وربما أيضاً بعد موت البدن - وفضلاً عن ذلك فلابد لنا أن نتذكر أنه حتى أثناء التجربة هناك مفارقة وهي أن " أنا " ، بمعنى ما ، لا تزال موجودة في تجربة فنائها نفسها . أو كما قال " إيكهارت " في الفقرة التي اقتبسناها من قبل : " لقد ترك لها الله [أي النفس] مسافة ضئيلة تعود منها إلى نفسها .. وتعرف نفسها على أنها مخلوقة " .

وهكذا ننتهي إلى أن التصوف لم يلق أي ضوء واضح على مشكلة ما إذا كانت النفس تدوم بعد الموت كروح بلا بدن . هناك بالطبع صورة أخرى من نظرية الخلود وهي الإيمان

(١) مايستر إيكهارت - ترجمة ر . ب . بلاتكى نيويورك ، عام ١٩٤١ الموعظة رقم ١١ ص ١٥٣
(المترجم) .

بالتناسخ ، وأولئك الذين آمنوا بهذه النظرية يفترضون ، عادة ، أنه يوجد بين أي حيائين بشريتين مسافة زمنية تقضيها الروح في حالة غير جسدية . ولكن من المحتمل بالطبع أن يكون هناك تنوع في هذه النظرية التي تقول أن النفس تنتقل باستمرار من بدن إلى بدن بطريقة فورية . لكننا لسنا بمحاجة ، على أية حال ، لمناقشة التناسخ هنا لأنه لا يوجد مبرر فيما ييدو القول بأن التجربة الصوفية تزودنا بأى دليل عليه . صحيح أن أولئك الذين بلغوا أعلى مستويات الروح ، مثل بوذا ، يذهب أتباعهم إلى أنهم اكتسبوا القدرة على تذكرة حيائهن الماضية ، وهكذا يزودنا بدليل مباشر على التناسخ . لكن أيا ما كان رأينا في هذا القول ، فلا بد أن يكون دليلاً ينشأ من مصدر الذاكرة ، لا من مصدر التجربة الصوفية . ولا شك أن هذه القدرة المعجزة على التذكر يفترض أنها تكتسب مع - أو متانة مع - تجربة "الترفانا" ، كالقدرات الأخرى أيضاً مثل موهبة العلاج . لكن يظل من الصواب أن نقول أن التجربة الصوفية شيء والتذكر شيء آخر ، والدليل المزعوم على التناسخ يخرج من الذاكرة ولا يخرج من التجربة الصوفية . وبقع تقسيم دليل الذاكرة خارج نطاق بحثنا ، الذي ينحصر في بحث مشكلة ما إذا كانت التجربة الصوفية ذاتها تلقي أي ضوء على التناسخ . وتنتهي إلى أنها لا تفعل ذلك . وهذه النتيجة كان يمكن التبؤ بها لو أنها وضعت في ذهتنا أن التجربة الصوفية ، بما أنها الآن الأزلي اللازم لا يمكن أن تتضمن تذكر أحداث الزمان الماضي . ولنكرر ما قاله إيكهارت من "أنها لا تعي الأمس ولا اليوم قبل الأمس" .

على الرغم من النتيجة السلبية تماماً لبحثنا ، فسوف يكون من الجدير بالذكر أن نطرح سؤالاً افتراضياً تماماً وأن نناقشه . افرض أن التصوف لا يؤدي إلى أى دليل عن البقاء ، فلا يزال من الممكن أن نسأل ، لو أنها افترضنا لأى سبب آخر أن البقاء حقيقة ، فهل يمكن للتصوف أن يُلقي أي ضوء على طبيعة الحياة بعد الموت . وليس ذلك على الإطلاق سؤالاً أحمق كما يبدو للوهلة الأولى . لأننا سوف نجد أن هناك اختلافاً في الرأي مثيراً بين الشرق والغرب حول هذا الموضوع . وأنا لا أقصد ما ذكرته بالفعل عن الاختلاف بين النظرية الشرقية عن التناسخ ، والإيمان الغربي في الأرواح بلا جسد . لأن عقائد الشرق والغرب معاً تتفق على أنه سيأتي زمان تكون فيه الروح بلا جسد . وسيحدث ذلك ، طبقاً للأفكار الغربية بعد الحياة الحالية مباشرة . وسيحدث ذلك طبقاً للهندوسية واليهودية بعد تحرر الروح النهائية

من سلسلة التناصح . ومن ثم فالسؤال واحد بالنسبة للشرق والغرب وهو : ماهي طبيعة الروح وحياتها بعد أن تخلص في النهاية من جسدها .. ؟ وفي الإجابة عن هذا السؤال يظهر الاختلاف في الرأى المثير الذى سنجد له مضامين ونتائج هامة في ميدان علم الاجتماع وحتى في النظرية السياسية ، إن لم يكن في الميتافيزيقا والفلسفة النظرية .

يُصرّ الفكر الدينى الغربى على أن الخلود يعني دوام الفرد المنفصل كفرد خلال الزمان الم قبل كله . ومن ناحية أخرى كانت وجهة نظر التراث الهندوسى الرئيسى - وهو تراث الأوفيتا فيداتنا - كانت باستمرار تقول أنَّ الفرد بعد تحرره من دورة التناصح يكُف عن الوجود بما هو كذلك ويصبح متصتاً ومندجاً في حياة الموجود الامتناهى . وتستخدم محاذات شتى للتعبير عن ذلك ، فالنفس الفردية تشبه النهر الذى يفقد وجوده المنفصل عندما يصب في المحيط ، أو نسمع عن " قطرات الندى التي تترقى في البحر المتألق " . ويمكن بلوغ " الترثانا " فيما ترى البوذية خلال هذه الحياة في الوقت الذى لا يزال فيه المرء في البدن ، ومنْ يبلغ هذه المرحلة فلن يولد من جديد مرة أخرى ، فماذا يحدث له عندما يليل جسده ويزول ؟ لقد قيل ، بالنسبة لبوذا ، إنه عندئذ انتقل إلى " الترثانا المتعبدة Parinirvana " وهى الخلاص النهائى الذى لا عودة منه . ولنا أن نسأل ما هي هذه الحالة من الترثانا النهائية ؟ - كما هي الحال في الهندوسية - ذوبان الروح المتناهى في الامتناهى ؟ سوف نذكر القارئ بعد لحظات قليلة بما يفترض أن بوذا قاله في هذا الموضوع . لكن دعنا الآن نعود إلى التصور الهندوسى للحياة بعد الموت كامتصاص فى بrahaman . لا شك أن هذا التصور - مثل كل تفكير هندي فلسفى - دينى تقريرياً - يضرب بجذوره في التجربة الصوفية ، بينما الأفكار الغربية عن الحياة في العالم الآخر هي أفكار صوفية في أساسها . وربما توقعنا من المصادر الهندية أن نحصل على بعض الضوء عن العلاقة بين التصوف والسؤال الافتراضى كيف ينبغي علينا أن نفكر في الحياة المقبلة ، إذا كان هناك مثل هذه الحياة .

من الجدير بالبحث ، إذن ، أن نعرف ما المقصود بهذه التصورات الهندية ، لأنَّه مجرد ما نحاول فهمها سنجد أنفسنا قد انخرطنا فى مشكلات وصعوبات . إن العقل

الهندي يتجه ، كالمعتاد باستمرار ، إلى الاكتفاء بالمحاذات الشعرية التي لا يتضمن معناها الحرفى إن كان لها مثل هذا المعنى . تأمل المحاذ فى عبارة : قطرات الندى التى تنزل إلى البحر ، فماذا تعنى والقول بأن هذه العبارة الجزئية عن قطرات الندى ليست ذات أصل هندي ، وإنما صاغها كاتب إنجليزى لا يؤثر فى السؤال أدنى تأثير ، فهو بالقطع تعبير عن روح الإيمان الهندي . وهى محاذ ، لكن ما الذى تعنىه حرفيًا عن الحياة المقبلة التى يرمز إليها المحاذ ..؟ ربما ظنَّ القارئ أن التحليل الذى أوشك تقديمها هو مثال على الحرفة العابثة ، أشبه بعبارة : "نحن نقبل لكي تشرح العجنة" . سوف يكون لرد الفعل ما يبرره ولو أنَّ محاذ قطرات الندى سينظر إليه على أنه شعر خالص ، ونستمتع به لجماله الشعري ولا شيء غير ذلك . لكننا لا نستطيع أن ننظر إليه على هذا التحو ، فالافتراض أنه يرمز إلى حقيقة ما - وهى لا يمكن أن تعنى سوى قضية صادقة حرفيًا ، عن مصير الذات التى وصلت إلى التحرر ثم ماتت بعد ذلك . وعليينا أن نسأل ماهى هذه القضية الصادقة ؟ كل محاذ يقوم على أساس بعض التشابه الذى يفترض وجوده بين الصورة الحسية للمحاذ والتصور الحرفى الذى يرمز إليه . ومحاذ قطرات الندى لابد أن يعني أن ما يحدث للنفس بعد الموت يشبه قطرات الندى بعد أن تكون كذلك . قطرات الندى تتألف من جزيئات الماء ، وعندما تسقط في البحر ، فإن قطرة كقطرة ، جزء ضئيل من الماء ، تختفى بغير شك . لكن جزيئات الفرد تستمر وتتغير في جميع جهات الشرق والغرب ، حتى أنه لو كان من الممكن مطاردتها ومتابعتها لبعض سنوات ، فإن المرء قد يجدها على بعد آلاف الأميال بعضها عن بعض . ولا يمكن أن يكون ذلك مشابهاً لما يحدث للنفس على الاطلاق ! فهو لا يمكن أن تتألف من قطع صغيرة من النفس - جزيئات روحية - ولا من أجزاء لا تنقسم . ومن الواضح أن المحاذ لو سار في هذا الطريق فسوف يكون لغوًا بغير معنى . وبعبارة أخرى المحاذ - رغم جماله الحسى - لا معنى له . ومن هنا فهو لا يساعدنا في فهم التصورات الهندية لامتصاص الذات المتناهية في اللامتناهى .

والمشكلة التي تفرض نفسها علينا في هذه الحالة هي : النظرية الهندية في الامتصاص تعنى ، بالقطع ، أن الفرد يتوقف عن الوجود كفر ، تماما كما تتوقف قطرات الندى عن الوجود ك قطرات متعددة . ويمكن أن يقال أنَّ المحاذ في جانب السلبي الحالص عن توقف

الوجود الفردي - قد يكون دقيقاً وذا معنى . إننا عندما نسعى لفهم نوع الوجود الإيجابي الذي يفترض أن يكون للذات (أو النفس) بعد امتصاصها ، تتحطم جميع المحاذات بما في ذلك محاذ الامتصاص نفسه . إذ من الواضح أننا نصل هنا إلى إخراج منطقى Dilemma - فالعقل المنطقى سوف يصر على أنه إما أن تواصل الذات (النفس) وجودها كفرد أو أن توقف عن الوجود تماماً - بعبارة أخرى تعانى الانعدام واللاملاشة . لأن فكرة ذات لا تكون ذاتاً لفرد تبدو للعقل الغربي خلفاً حالاً . ومن هنا فسوف يقال أن النظرية الهندية عن توقف الفرد عن الوجود لا يمكن أن تعنى شيئاً سوى الانعدام أو التلاشي التام . وسوف يقول عندئذ أن كل ما يفعله المحاذ هو فقط إخفاء هذه الحقيقة المولدة ، وتلطيفها - بغير أمانة - بكلمات وردية ، وصور شعرية .

اتجاه البوذية إلى المحاذ أقل من اتجاه الهندوسية . ومن هنا كانت نظرية " الترفانا " أمام العقل الغربي - ليس كقاعدة أن تكون موهة بعبارة شعرية - تظهر باستمرار كاسم آخر للانعدام أو التلاشي . والروايات التي انتقلت من الشرق إلى أوروبا عن طريقبعثات التبشيرية المسيحية المبكرة وغيرها ، توكل ذلك باستمرار . إذ لم يكن لديهم أى فهم أو تعاطف مع الأفكار الصوفية أو المفارقات الصوفية . وإذا كان تأوילهم تأويلاً صحيحاً ، فإن علينا أن ننتهي إلى أن الديانات الشرقية الحالية ، ليست بديلاً مقبولاً للتصور الغربي للخلود الذي يعني دوام الأفراد المنفصلين . غير أنه لا يوجد بوذى يوافق على أن " الترفانا " تعنى الانعدام والتلاشي . كما أنه لا يوجد باحث غربى جاد في البوذية في يومنا الراهن يقول به . بل سواع " الترفانا " يعني الغبطة القصوى . رغم أنه يعني أيضاً ضياع الفردية المنفصلة .

وإذا كنا غيل إلى رفض هذا التفسير على أنه مستحيل ، فلا بد أن نذكر تأكيد " تنسون " أن ضياع الفردية الذى مرّ بتجربة بدا له " ليس انطفاء بل الحياة الحقة الوحيدة " . كما أنها لابد أن نذكر أيضاً عبارة " كويستлер " التي يقول فيها " إن الآنا توقف عن الوجود لأنها أقامت اتصالاً مع ، أو اخللت في ، بركة كلية " . ومع ذلك فهذه التجربة تحمل معها " السلام الذى يجاوز كل فهم " ولست قادرًا على أن أجده أى فارق أو اختلاف بين تأكيدات " تنسون " ، و كويستлер " ، والتأكيدات البوذية عن " الترفانا " ، فضياع الفردية

نفسه الذى تصاحبه الغبطة بدلاً من الانعدام أو التلاشى يرويه المتصوفة في جميع أنحاء العلم ، في الأوبنشناد ، وعند المتصوفة المسلمين ، والمتصوفة المسيحيين .

ولقد حدث أن وضع الإحراج المنطقى الذى يقول : " إما أن أواصل الرجود بعد الموت كفرد ، أو أن أكفر عن الوجود تماماً وأعانى الانطفاء " ، أمام شريعة بالي Pali ، وعند بوذا نفسه وجوابه مدون . ولقد رويت ذلك بالتفصيل في فقرة اقتبسها من قبل . وسوف أذكر القارئ هنا فقط بملامحها الأساسية . لقد سأله الناسك المتحول فاشا Vacha " بوذا " عما إذا كان يعتقد أن القديس " يظل موجوداً بعد الموت " أو " أنه لا يكون موجوداً بعد الموت " وأجاب بوذا بأنه لا يؤمن بأى من وجهى النظر . وأن مثل هذه اللغة " لا تتناسب مع الحال " . ومن الواضح أن السبب في أنها لا تناسب الحالة هو أن سؤال " فاشا " يحاول - عن طريق الإحراج المنطقى " إما .. أو - " أن يطبق قوانين المنطق - وفي هذه الحالة قانون الثالث المرفوع - على الحالة الصوفية للذهن . لأن " الترثانا " هي بساطة التجربة الصوفية الانطروائية أو " الوعي الموجد " في " الماندوكا أوبنشناد " . وقد سارت إلى أعلى مستوى ممكن لها . ولقد أخبر " بوذا " تلميذه " فاشا " أيضاً أن نظرية " الترثانا " لا يمكن الوصول إليها عن طريق الاستدلال الحض " - وهو التأكيد المعتمد أن التجربة الصوفية " تتجاوز العقل " أو " تعلو على الفهم " . وهو يقول أيضاً أن " ذلك لا يكون واضحًا إلا أمام الحكم " - و " الحكم " في هذا السياق يعني الرجل المستدير صوفياً ، لا الرجل الحكم من الناحية العقلية أو العملية ، والخلاصة أن هذه الفقرة تدعم بقوة وجهة نظرنا عن طابع المفارقة الأساسية لجميع الأفكار الصوفية ، كما تدعم الرأى القائل بأن قوانين المنطق لا تنطبق على التجربة الصوفية .

لابد أن ننتهي من ذلك إلى أن هناك وجهتين من النظر بداول مكتنان حول طبيعة الحياة المقبلة - لو شئنا القول بوجود حياة مقبلة - فهناك وجهة النظر الغربية التي تعنى دوام الفردية المنفصلة . " فريد " يعني " زيداً " ، و " حالف " يعني " حالداً " ، و " على " يعني " علياً " . لكننا وجدنا أن وجهة النظر الإنسانية الخاصة بامتصاص الفرد المنفصل في حياة الوعي الكلى أو في " الترثانا " في الوقت الذى لا يعاني فيه الانعدام أو التلاشى ، هي

ووجهة نظر واقعية رغم أنها مفارقة بديلة . ومن هنا فإن السؤال الآن الذي ينبعى طرحة هو أى وجهة نظر يميل الوعى الصوفى إلى دعمها ؟ . ولا أستطيع أن أعرف كيف يمكن تحسب النتيجة التى تقول أن وجهة النظر الهندية تسجم أكثر مع التصوف .

وترتبط المشكلة بالطبع بمشكلة وحدة الوجود . وهنا أيضاً ترفض ديانات التأله أن تقبل اختفاء الذات الفردية ، حتى ولو للحظة قصيرة ، في اتحاد صوفي . ونفس المشكلة هنا بالضبط متضمنة في فكرة الخلود . فيما عدا أن هناك اختلافاً فيما يتعلق بالزمان ، أو أن هناك فرقاً بالأحرى بين الزمان والأزل . إن المفكر المؤله في رفضه لوحدة الوجود على أنها "هرطقة" ، فإنه يرفض التنازل عن فرديته المستقلة أثناء لحظة الاتحاد الصوفي . ويصر على أن النفس خلال هذه الفترة وكذلك الوجود الإلهي - تظل موجودات متميزة ، وهو يرفض - بالنظر إلى الحياة العالدة - أن يتنازل عن فرديته في الأزل .

ولقد راجعنا بعناية الدليل في هذا الموضوع في الفصل الرابع الذي عقدها عن "وحدة الوجود ، والثنائية ، والواحدية" . وانتهينا إلى أن صاحب التأله عاجز عن تدعيم نظرته الثنائية . ورأينا أنه على الرغم من أنه كان على حق في إصراره على الاختلاف بين الله والذات المتناهية ، فإنه أخطأ في رفضه لهويتهما ، وتكمّن الحقيقة في مفارقة الهوية في الاختلاف . واللاحظات التي قادتنا إلى هذه النتيجة بخصوص مشكلة وحدة الوجود ، لها كلها نفس الوزن عندما تُطبق على مشكلة الخلود . ومن ثمّ فسوف تكون على حق عندما ننقل هذه النتيجة إلى الموقف الراهن . فإذا لم تكن دراستنا للتتصوف عبثاً بغير جدوى ، فإن علينا أن نسلم بأنها تشير إلى تصور الحياة المقبلة على أنه ضياع الفردية المستقلة في حين أن "الآنا" في الوقت ذاته تتلاشى ، بل تستمتع بسلام مطلق .

ولا بد أن نذكر أننا إذا خالفنا صاحب التأله في إنكاره للهوية بين الفرد والذات الكلية ، فإن نتيجتنا تحالف أيضاً النظرية الهندية بمقدار ما تقول هذه النظرة على أنها إنكار للاختلافات والانفصالات . الواقع أن التأوليين معاً - الخاص بمفارقة وحدة الوجود ، والخاص بالهوية الواحدية العالمة - قد وجدا في الهند . لكن هناك فهماً أفضل لوجهة نظر

المفارقة الصوفية أكثر مما هو موجود في الغرب . علينا أن نصر على الهوية ضد أتباع التالية . ونصر على الاختلاف ضد نظرية الهوية العالصنة . ومن ثم فإن النتيجة التي انتهينا إليها ينبغي أن لا تُفهم على أنها قبول غير مشروط لأحد جانبى المفارقة دون الآخر . وعلى نحو ما كانت ملاحظتنا في حالة مفارقة وحدة الوجود ، فكذلك هنا في مشكلة العلود ، نقدم نظرتنا على أنها توفيق ومصالحة بين التيارات الرئيسية في الشرق ، والتيارات الرئيسية في الغرب .

وسوف يكون من الممتع حقاً أن ننظر فيما إذا كان إيكهارت أعظم المتصرفه المسيحيين جميعاً من حيث العقلية الفلسفية ، قد عبر عن آراء تحمل دلالات خاصة بالنسبة للموضوع الذي نناقش . وسوف يكون من الصواب أيضاً أن نقول أن إيكهارت كانت له من بين متصرفه المسيحية جميعاً ، خصائص مشتركة مع وجهات النظر الهندية ، دون أن يعلم ، بالطبع ، أى شئ عنهم . ومن الجدير باللاحظة ، يقيناً ، أن آراءه كانت موضوع مقارنات طويلة مع آراء "سنكارا" الفيدانتي في كتاب "رودلف أوتو" (١) . ومقارنات طويلة أيضاً مع المعتقدات البوذية عند "سوزوكي" (٢) . ولقد كانت ميوله التي تتجه نحو تصورات وحدة الوجود الشرقية ، هي التي أوقعته في مشاكل مع السلطات الكنسية . ولقد سبق أن رأينا أن أقواله كانت متبعة بالنسبة لمشكلة ما إذا كان الاتحاد الصوفي بالله ينبغي أن يفهم على أنه هوية مع الله ، فهناك فقرات كثيرة تدعم موقف التالية التقليدي ، القائل يان المخلوق يظل باستمرار موجوداً متميزاً عن العالق . لكن هناك فقرات كثيرة أيضاً يسلو أنها تقول العكس أو على الأقل تتضمن ذلك . وهذه الفقرات هي التي أمسكت بها الرقابة الكنسية . ففقرة منها تعطى إنطباعاً أن ميوله الطبيعية التلقائية ، كانت متعاطفة مع الواحدية أو مع وحدة الوجود . وأن الفقرات الثانية لابد أن تكون قد كُبِّت في تلك المناسبات التي كانت التزاماته فيها تتحتم أن تتشابه وجهات نظره مع آراء الكنيسة ، وأن ينحني لسلطاتها .

(١) رودلف أوتو "التصوف في الشرق والغرب" نيويورك عام ١٩٥٧ (المؤلف) .

(٢) د . ت . سوزوكي : "المتصوف المسيحي والبوذى" نيويورك عام ١٩٥٧ (المؤلف) .

ولا يعني ذلك أبداً أن تنسن إليه أي افتقار إلى الأمانة أو الإخلاص . إذ لا شك أنه لم يكن على وعي بصراع أفكاره بعضها مع بعض . وربما لم يكن مدركاً - مثله في ذلك مثل معظم المفكرين - بتناقضاته الخاصة . ومن الطبيعي أن تكون الفقرات في كتاباته التي تميل إلى أن تتضمن وجهة النظر عن الخلود التي تصوّر أنه امتصاص في الحياة الإلهية - هي أيضاً تلك الفقرات التي تتجه نحو الهرطقة . ونحن عندما نوكدّها نكون على وعي ، بالطبع ، أنها لا تخبرنا إلا بجانب واحد من قصة عقله . لكنها الجانب البالغ الأهمية ، بالنسبة لنا ، لموضوع هذا الفصل .

ومن المؤكّد أن اتحاد النفس مع الله في الحياة المقبلة سيكون ، كما هو الحال في الاتّحاد الزمني في هذه الحياة ، محاوز لزمان والمكان ، في "أن أزلّي" . لأنّه يقول عن معرفتنا بالله في هذه الحياة :-

"لا شيء يعوق معرفة الروح بالله ، مثل الزمان والمكان . ذلك لأن الزمان والمكان شذرات في حين أن الله واحد . ومن ثم فلو كانت الروح تريد معرفة الله ، فلا بد لها أن تعرفه فوق الزمان وخارج المكان " (١) .

وفي فقرة يشير فيها إشارة مباشرة إلى الحياة بعد الموت يقول :-
"أوصيكم أيها الأخوة والأخوات .. أثناء تواحدكم في الزمان ... أن توحدوا أنفسكم بطبيعته الإلهية ، لأنّه إذا ما خرجتم من الزمان ضاعت عليكم الفرصة " (٢) .

وذلك يتضمن ، بالطبع ، النتيجة القائلة بأن الروح بعد الموت التي يستلهمها الرجل المسيحي تكون في اتحاد صوفي مع الله . فما الذي يقوم ، إذن ، بوظيفة مبدأ التفرد سواء

(١) بلانكي (مترجم) مرجع سابق - موعظة رقم ٦ ص ١٣١ (المؤلف) .

(٢) ف. فليفر : مايستر إيكهارت - ترجمة س. ر. ب (إيفانز ص ٣٥٢ (المؤلف) .

بين الذات المتناهية وذات أخرى ، أو بين الذات المتناهية وبين الله ؟ لا يمكن أن يكون الزمان والمكان . فقد رأينا في فصل سابق أن لا شيء يميز ذات فردية عن ذات أخرى إلا تيار الوعي أعني المضمنون النهني الجزئي ، أو التحارب التي تشكل الأنما التجريبي . " فأنا " الأفراد التجريبي متفصل متعدد ، لكن لا يوجد سوى أنا خالص واحد فقط وهو الذات الكلية . ومن هنا فإن دوام الفردية بعد الموت لا يمكن تصوره إلا بشرط أن تكون ذواتنا التحريرية ، كل واحدة بتجاربها الجزئية ، ستلوم بعد الموت . غير أن لإيكهارت كان واضحًا تماماً في قوله أن اتحادنا بالله في هذه الحياة يعني أن تمحى المضامين الجزئية الخاصة بكل وعي فردي . لأن ذلك الاتحاد يحدث في " ذروة الروح ، تاركاً بقية الروح لتدرك مضمونها التحريري خارج الاتحاد . لكنه يذهب إلى أنه لا يوجد " مخلوق " أعني شيئاً متناهية يمكن أن يقتسم هذه " الذروة " . كتب يقول :-

" الصمت المركزي قائم هناك ، حيث لا يمكن لمخلوق ، ولا الفكرة ، أن يدخل . والروح هناك لا تفك ولا تعمل ، ولا تضرر أى فكرة من ذاتها ولا من أى شيء آخر . وأيا ما كان ما تفعله الروح ، فإنها تفعله من خلال أدواتها : فهي تفهم عن طريق الذكاء ، وتتذكر عن طريق الذاكرة . وإذا أحببت فلا بد أن تستخدم الإرادة " (١) .

ومن الواضح أن " لإيكهارت " يقبل " ملكات " علم النفس ، " فأدوات " الروح هي ملكاتها : الذاكرة ، والإرادة ، والفهم .. الخ . ومن هنا كانت هذه العبارة ذات الصدى الغريب عن " الروح التي تتذكر عن طريق الذاكرة " . والقول بأنه وضع استبعاراته في إطار عقوق من علم النفس لا يسلب هذه الاستبعارات قيمتها بالطبع . فهو يفكر في " الأدوات " بالمماثلة مع الأدوات التي يستخدمها الرجل الحرفى . فهذه الأدوات معاً ، مع أعمال

(١) بلانكي (مترجم) مرجع سابق ، الموعظة رقم ١ ص ٩٦ (المؤلف) .

التذكر ، والفهم .. الخ التي تقوم بها - هي مستبعدة من "الذروة" ومن ثم مستبعدة من الاتحاد بالله . لكن إذا ما حذفنا علم النفس العتيق الذي لا يمكن قبوله فإن ما تبقى هو ما يأتي : الذروة هي وحدة الوعي ، الأنماط الحالص ، الذي يتحد بالله . فإذا ما اتحدت الذروة مع الله لأصبحت هي في آن معاً عين الله وعين النفس . ومن هنا تأتي العبارة التي اقتبسناها فيما سبق والتي تقول : " العين التي يراها بها الله هي العين التي أرى بها الله . لأن عين الله وعيني واحد ونفس الشئ " . ومن هنا فإن الفقرة التي نشرحها تعنى ببساطة ، أن ما هو واحد مع الله في الاتحاد الصوفي هو الأنماط الحالص ، وأن الوعي التجريسي أي تيار الأفكار ، والذاكرة ، والإرادة ، والاحساسات والصور .. الخ ترك خارج الاتحاد . ومن هنا فسوف يكون من المستحيل بالنسبة " إيكهارت " أن يذهب إلى أن الروح في حالة الاتحاد في هذه الحياة يمكن أن تميز عن أرواح الأفراد الأخرى أو عن الله ، سواء عن طريق المكان أو الزمان ، أو عن طريق أي مضمون تجريبي للوعي . وسوف يكون من المستحيل بالنسبة له أيضاً أن يذهب إلى أن الاتحاد الأزلي للروح بالله في الحياة المقبلة يمكن أن يكون أقل كمالاً وأكمالاً ، من اتحادها أثناء هذه الحياة . ومن هنا فنواوم الفردية بعد الموت يتناقض تماماً مع معظم المبادئ الرئيسية في فلسنته الصرفية - أيها ما كانت فكرته عن خلقه المحافظ التقليدي . والتبيحة هي أن عبارات " إيكهارت " تنسق أكثر مع نظرية أن ما بعد الحياة هو امتصاص للفردية أكثر منه دواماً لها . أما ما إذا كان هو نفسه يُسلم بذلك فذلك فتل ذلك مسألة أخرى . فحتى عندما تقول آراء " إيكهارت " لمعنى هوية الروح مع الله بعد الموت فلا بد أن يصحح ذلك ، من وجهة نظرنا ، بالتسليم بالاختلاف كالهوية سواء سواء .

نتيجتنا العامة هي أن التصوف لا يقدم أي دليل على البقاء بعد الموت ، لكن إذا ما قبل البقاء على أساس التصوف ، فلا بد أن تفضل نظرية الامتصاص بدلاً من نظرية دوام الفرد .

سوف أنهى هذا الفصل بعض الملاحظات عن إمكان وجود رابطة بين الآراء حول الحياة الأخرى في الشرق والغرب من ناحية ، وفلسفاتها السياسية من ناحية أخرى . فقد يقال أن هناك رابطة بين الإيمان الغربي في دوام الفرد بعد الموت وفكرة ما يسمى بالقيمة اللامتناهية للفرد التي لعبت دوراً في التفكير السياسي في الديمقراطيات الغربية . ولو صرخ

ذلك فلا بد أن يقال أبعد من ذلك أنَّ النظرية الشرقية في الخلود كامتصاص في اللامتناهی ترتبط بفشل الشرق في تطوير مؤسسات ديمقراطية قبل استيرادها من أوربا في العصور الحديثة^(١) . وربما كان هذا التأكيد نفسه على أهمية الفرد هو الذي عبر عن نفسه في وقت واحد في النظريات الغربية عن الحرية والديمقراطية وفي العقائد الدينية الغربية عن الحياة بعد الموت . وطالما أنها ندين النظريات السياسية التي تقلل من قيمة الفرد وتدمجه في حياة الدولة كلها ، لا ينبغي أن ندين بالمثل نفس التزعة عندما تظهر في النظريات الدينية عن الحياة بعد الموت ؟

غير أن مثل هذه الحجة لابد أن تكون نظرية وغير واقعية . صحيح أنها تحدث عن قيمة الفرد "اللامتناهية" . غير أن كلمة "اللامتناهی" ، في المقام الأول ، لا يمكن أن تؤخذ هنا بمعناها الحرفي ، إذ من الواضح أنها ليست أكثر من وسيلة بلاغية للإعلاء من أهمية الفرد وحقوقه ضد الاستبدادي للدولة الطغيان . وهذا النوع من التفكير له ما يبرره في السياسة ، وهو جدير بالثناء تماما . فضد الطغيان الشمولي الوحشى - الذي يدعوه إلى السخرية لاحتقاره لحقوق البشر ، وقوته في إزالة الألم والبؤس - توكل حقوق كل موجود بشري في الحماية من هذه الأعمال الإنسانية ، وفي تحرره من القهر والذلة . وأن يسير حياته ويسعى إلى سعادته الخاصة . كل ذلك صحيح ومرغوب في عالم الزمان النسبي وفي النشاط السياسي .

لكن ينبغي علينا أن لا نطور هذه الفكرة لنضعها في نظرية ميتافيزيقية عن الأزل ، فحقيقةتها نسبية وبرجماتية ، نسبة لأنَّه من الضروري فقط أن نصر على حقوق وقيمة الفرد

(١) في ظني أن المؤلف جابه الصواب هنا ، ذلك لأن فكرة "الامتصاص" أو انحلال الفرد في اللامتناهی وهي الفكرة الهندية أساساً - لا وجود لها في العالم الإسلامي بصفة عامة ، ومع ذلك فشل في إنشاء مؤسسات ديمقراطية لأسباب تاريخية واجتماعية واقتصادية ودينية . في حين أن الهند تحاول تطوير نظام أقرب إلى الديمقراطية - راجع كتابنا "الطاویة" الطبعة الثالثة أصدرته مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٧ (المترجم) .

بسبب وجود الطغاة والأشرار الذين يستمدون باستبعادنا وكتب فريتنا . كما أنها ترتبط بخلفية البيئة البشرية في الزمان ، ولا يمكن أن يكون لها معنى في " الآخر الأزلي " . وإذا كان هناك شخص مسيحي ، أو غيره من اللاهوتيين الذين يصوروون الله تصويراً بشرياً على أنه الحاكم القاسي المتنقم ، فلسنا بحاجة إلى أن نأخذهم في تفكيرنا ، في يومنا الراهن ، مأخذ الحد .

وما لم نأخذهم مأخذ الحد وتصورنا الله على أنه الشخص الذي تأكد حقوقنا الفردية ضده ، فلن يكون هناك معنى لأن نحمل فكرة القيمة اللامتناهية للفرد معنا إلى الأزل .

وفضلاً عن ذلك فربما كان لبيانات الشرق نوع خاص من الرد على هذه المحاولة التي تحط من قدرها . وتوارد الهندوسية - والبوذية بصفة خاصة - أن انفصال كل أنا فردي ، وتعلقه بهذا الانفصال ، هو جذر الكراهية والشر الأخلاقي بصفة عامة . وينبع من إصرارى على أهمية ذاتي الفردية الخاصة ، إدراكي لما يمكن أن أحصله عن نفسي ، ومن ذلك تأتي الكراهية ، والحدق والحسد ، والبغضاء ، والسرقة ، والغش ، والقتل وال الحرب . فإذا ما تخلّصت كل " أنا " منفصلة للإنسان . وإذا ما شعر أنه هو نفسه ليس مجرد " أنا " ، بل واحد مع حياة الآخرين جميعاً ومع حياة الله - في هذه الحالة وحلها نستطيع أن نأمل في الخلاص . وهذا ممكن ، إلى حد ما ، حتى في هذه الحياة ، أنه بالضبط ما يحدث في التجربة الصوفية . ذلك لأن " أنا " في هذه التجربة تكتف عن الوجود كموحود منفصل بسبب أن اللامتناهي يفيض عليها . والمقابل الانفعالي لذلك لاختفاء الفرد ، وللقضاء على الإيمان " بقيمة اللامتناهية " هو أن حب البشر الآخرين جميعاً هو مصدر العجانب الأخلاقي في جميع البيانات العظيمة . ويحدث ذلك الآن في أفضل لحظاتنا الرمانية . وهذا هو ما ينبغي أن نعتقد أنه يتحقق على نحو تام ، وكامل ، ونهائي ، في الحياة بعد الموت ، لو كانت هناك حياة بعد الموت . والقول بأن الأجناس الغربية من البشر تصر على نظرية الخلود التي تشمل دوام الفردية ، في حين أن الأجناس الهندية - على الأقل في الغالبية العظمى من

ترانها ، لا تفعل ذلك ، وأن الشعب الهندي يوافق بترحاب على ذلك ، هو علامة على عدوانية أكثر وتأكيد على الذات أكثر عند الرجل الغربي .

مثل هذا الحجاج بين الشرق والغرب لا نفع فيه ، بل ربما أظهرنا ، على الأقل على أن هناك محاولة لإدانة النظرية الهندية في الخلود ، ونقل التصور الغربي عن القيمة اللامتناهية للفرد من ميدان السياسة إلى المحال الديني - دون أية مizza لهذا العمل .

* * *

"الفصل الثامن"

"التصوف ، والأخلاق ، والدين"

"الفصل الشامسن"

"التصوف ، والأخلاق ، والديسن"

أولاً : النظرية الصوفية عن الأخلاق :

هناك مشكلتان علينا مناقشتهما في دراستنا للعلاقة بين التصوف والأخلاق . الأولى تتعلق بالمشكلة الرئيسية في الأخلاق الفلسفية وهي الإجابة عن السؤال : ما مصدر الحقوق والواجبات الأخلاقية ؟ ذلك لأن دعوى المتتصوف هي أنه أياً ما كانت الحقيقة الحزئية أو النسبية التي يتضمنها مذهب المنفعة العامة ، أو مذهب اللذة ، أو المذهب الحدس في الأخلاق ، أو مذهب الواجب - فإن المصدر النهائي للقيمة الأخلاقية يكمن في التصوف نفسه . وكلمات مثل "المصدر" ، و "الأساس" هي في هذا السياق مجازية وملتبسة الدلالة . فهي قد تشير إلى المصدر السيكولوجي ، كما هي الحال في النظريات التي تضع مصدر القيم الأخلاقية ، في الانفعالات ، والرغبة والنفور وتفضيل شيء على شيء .. الخ . أو قد تشير إلى المبرر المنطقي كما هي الحال في محاولة كانت اشتراق الأخلاق من المنطق . وعلى أية حال فالنظرية الصوفية في الأخلاق تستخدم كلمة "مصدر" بمعنى السيكولوجي . وتوارد أن التجربة الصوفية هي ذلك الجانب من التجربة البشرية الذي تتبع منه المشاعر الأخلاقية . والتجربة هي أيضاً المبرر للقيم الأخلاقية وهو ليس تبريراً تجريرياً بل منطقياً . ذلك لأن القيم الأخلاقية هي دلالة ما مرروا بتجربته على أنه الغير الإنساني الأقصى .

وال المشكلة الثانية التي نجد أنفسنا مدعوين لمناقشتها ليست فلسفية بمعنى الصحيح على الإطلاق . وربما كانت تاريجية أو اجتماعية . وهي تثير السؤال عن التأثير الفعلي للتتصوف في الحياة الخيرة . أهو يجعل الناس أكثر أخلاقاً أو أقل ، أكثر نشاطاً في تقديم المساعدة لأخوانهم من البشر في حب ، أو يجعلهم أقل ؟ أهو يعمل كباعت للحياة النبيلة أم

أنه لا يصلح أساساً إلا كباب للهروب من مسؤوليات الحياة؟ وعلى الرغم من أن هذا السؤال ليس فلسفياً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، فهو مع ذلك لا يمكن تجاهله ، إذا ما أردنا تقدير قيمة التصوف كعنصر في الثقافة الإنسانية . فلا شك أن له علاقة - على الأقل غير مباشرة - بالإجابة التي سنقدمها عن السؤال الأول الخاص بمصدر القيمة الأخلاقية . إذ يصعب قبول الزعم بأن التصوف هو مصدر الأخلاق ، إذا وجدنا أن تأثيره ، من الناحية العملية ، في الحياة البشرية ليس تأثيراً أخلاقياً . وسوف أناقش هاتين المشكلتين بهذا الترتيب .

أساس النظرية الصوفية عن الأخلاق هو أن انفصال الذوات الفردية يعود إلى الأنانية التي هي مصدر الصراع ، والجشع ، والطمع والأنانية ، والعدوان ، والكراءة والقسوة ، والخبث وغيرها من الشرور والرذائل الأخلاقية . وهذا الانفصال يتم استبعاده في الوعي الصوفي الذي تلغى فيه جميع التمييزات . والمقابل الانفعالي الحتمي لانفصال الذوات هو العداوة الأساسية التي تؤدي إلى " حرب الكل ضد الكل " التي أشار إليها هوبر . والمقابل الانفعالي الطبيعي للوعي الصوفي هو أنه لا يوجد في الواقع الذي يعتقد الصوفي أنه يدركه ، انفصال للأنا عن الآلات ، ولا انفصال للهوى عن الآلات ، فالكل واحد في الذات الكلية - أعني أن المقابل الانفعالي هو : الحب . والحب بناء على هذه النظرية هو الأساس الوحيد ، والوصية الوحيدة ، للأخلاق .

وطالما أن الغالبية العظمى من البشر لا تعرف بأنها قد بلغت في أية لحظة من اللحظات مثل هذه التجربة الصوفية - ربما تشکروا فيها جداً ، ومع ذلك فمثالي هولاء الناس قد يكتشفون عن محبة وعدم أنانية ، وقد يعيشون ، بصفة عامة ، حياة أخلاقية رفيعة ، وها هنا نجد هوة في هذه النظرية . فكيف يمكن أن يكون مصدر قيمهم الأخلاقية موجود في التجربة الصوفية ، مع أنهم لم يمروا بمثل هذه التجربة على الإطلاق؟ لابد للنظرية أن تقول أن مشاعرهم الأخلاقية تنشأ من تسرب بعض الإحساس الصوفي الباهت في وعيهم المأثور ، وهذا الإحساس الصوفي كامن عند جميع البشر ، ويؤثر في مشاعرهم وحياتهم دون أن يعرفوه أو يفهموه . وبهذه الطريقة فإن أكثر الناس تحليفاً وانحطاطاً عندما يكشف في حياته - فيما يتعلق بأطفاله وزوجته ، وأصدقائه على سبيل المثال - عن مشاعر المحبة ،

والتعاطف ، والرقة ، والارادة الخيرة ، فلا بد أن يقال أن مصدر ذلك كله هو طبيعته الصوفية ، أو الإحساس الصوفي الكامن بداخله دون أن يدركه والذى ربما يبعد تماماً عن مستوى سطح الوعي . ولا بد أن يقال ، لكي تكون النظرية كاملة ومكتفية بنفسها ، أنه مالم يكن ذلك بسبب التصوف ، سواء كان كامناً أو صريحاً ، فلا يمكن أن يكون هناك شيء اسمه الحب ، أو حتى مجرد الشعور الرقيق ، في الحياة الإنسانية . بل ستصبح الحياة كما وصفها للأخلاق . ربما كان شوبنهاور (١) (من بين البشر جميـعاً) هو الذي عبر عن عناصر ميتافيزيقية حورامية في النظرية في الفقرة التالية :-

"الإنسان الذي .. يرتفع بنفسه فوق الأشياء الجزئية ، والذى يرى من خلال تفرد الواقع ... يرى أن الاختلافات بين من ينزل العذاب ومن يتتحمله اختلافات ظاهرية فحسب ، ولا تتعلق بالشيء فى ذاته . فمن ينزل العذاب ومن يتتحمله هما شخص واحد . لو افتحت أعينهما ، فمن ينزل العذاب سوف يرى أنه يعيش فى كل ما يحمله العذاب من ألم " (٢) .

ولم يكن "شوبنهاور" نفسه متتصوفاً ، كما أن حياته الخاصة لم تكن نموذجاً للفضيلة الأخلاقية ، لكن فكره تأثر ، بعمق بالتصوف الغربي كما مثله "يعقوب بوهيمي" ، كما تأثر بالتصوف الشرقي في الأوبنشناد والبوذية . ويظهر الأثر الكانطي ، واضحًا ، في الفقرة السابقة في استخدامه لصورات الظاهر والشيء في ذاته . وعلى الرغم من أن وجهة النظر التي تقول أنَّ عالم الزمان والمكان هو وهم ، أو مجرد مظهر ، أو ظاهر فحسب ، كثيراً ما كانت مرتبطة بالتصوف ، فهي ليست بالضرورة عنصراً من مكوناته . فمثلاً ليست هذه الفكرة سمة من سمات التصوف المسيحي الذي يتحمّل بصفة عامة نحو الواقعية . والتصوف عموماً ، يسير مع الواقعية مثلما يسير مع المثالية . ومن ثمَّ فعلى الرغم من أن الفقرة السابقة لا تعبر عن

(١) آرثر شوبنهاور (١٧٨٨ - ١٨٦٠) فيلسوف ألماني تأثر بفلسفة الشرق ذهب إلى أن إرادة الإنسان لا عقلية وهي عمياء وهي التي تقرر مفظمه ما فعله ، وهي إرادة لا تعرف الشبع ، ومن هنا كان مقدراً على الفرد أن يحيا في قلق وألم وصراع مرير مع إرادة الآخرين . (المترجم) .

(٢) آرثر شوبنهاور "العالم : كارادة وفكرة" الكتاب الرابع . فقرة ٦٣ (المؤلف) .

أسسات النظرية الصوفية الأخلاقية ، فلن يضل القارئ إن هو افترض أن هذه النظرة التي تقول إنَّ عالم الحس مجرد ظاهر هي جزء ضروري من التصوف .

قادنا بحثنا إلى تأكيد أن التجربة الصوفية ليست مجرد ذاتية وإنما هي تعاوز الذاتية ، فهي اتحاد مع الواحد ، أو الذات الكلية التي هي أيضاً المصدر العالق للكون . وإذا كان ذلك تأويلاً صحيحاً للتجربة - فيما تقول هذه النظرية - تجد مصدرها في التجربة الصوفية . لو كانت التجربة الصوفية ذاتية فحسب ، لأدى ذلك إلى نظرية ذاتية صوفية عن الأخلاق . وما يسمى بالنظرية "الانفعالية" في الأخلاق ، تذهب عادة ، إلى أن الأخلاق مشتقة من الانفعالات ، وأن الانفعالات ذاتية . ولا شك أنه سيكون من الممكن أن تستبدل الشعور الصوفي أو التجربة الصوفية بالانفعال في مثل هذه النظرية . وقد تكون للقيم الأخلاقية مصدرها في العناصر الصوفية في الطبيعة . وقد تكون للقيم الأخلاقية مصدرها في العناصر الصوفية في الطبيعة البشرية . وهذا الجزء الصوفي من الطبيعة البشرية قد يكون ذاتياً فحسب . لكن لم يكن ، بالقطع ، وجهة نظر علماء الصوفية ، ولا وجهة النظر التي نوصي بها هنا . إنَّ القيم الأخلاقية - فيما تقول النظرية التي سوف أعرضها هنا - تنشأ من التجربة الصوفية ، وهذه التجربة نفسها تجد مصدرها في الواحد ، أو في الذات الكلية ، التي هي أساس العالم . ومن ثم فجزء من النظرية يقول بأن القيمة الأخلاقية ليست شيئاً بشرياً فحسب ، وإنما هي تعكس طبيعة الكون وتتأسس في هذه الطبيعة . لهذا فإن النظرة المألوفة للمنهج الطبيعي التي تقول إنَّ العالم غير البشري محايده بالنسبة للقيم أو هو لا يكترث بها نظرة ترفضها النظرية الصوفية .

الفعل الأخلاقي ، أو الغيرى ، يمكن أحياناً أن يندو وقد دفع إليه الإحساس بالواحد أو مبدأ الواحد ، وليس الشعور بالتعاطف أو الحب ، نحو أولئك الذين يوجه إليهم . لقد امتدح كانتي الإحسان بالواحد على أنه المصدر الأصولي الوحيد للأخلاق . وبهمنا ذلك لأنَّه يتعارض مع ما تكافع النظرية الصوفية من أجله وهو القول بأن الياущ على الفعل الأخلاقي هو التعاطف أو مشاعر الحب . غير أن وجهة نظر كانتي ، في رأينا ، خطأة . إذ أنها ما كان تفكير كانتي ، فسوف يندو أن الإحسان بالواحد يضرب بحقنوره على نحو مطلق في

مشاعر التعاطف . فالرجل الحساس سوف يشعر بتعاطف شديد نحو عذاب أولئك القريبين منه أو المحظيين به أو الذين يتمنون إلى بيته على نحو مباشر لا سيما أولئك الذين يوجّلُون أثناء حضوره المادي . لكن من الواقع السيكولوجي البسيطة أنه حتى عند أفضل الناس فإن هذه المشاعر الانفعالية تتناقص نسبياً مع بُعد أولئك الذين يعانون العذاب . وفي حالة التعاطف لإصلاح اجتماعي واسع ، كاللغاء الرق مثلاً ، أو إنشاء مؤسسة عالمية تستهدف مناهضة الحرب ، فإن منشئ هذه الأنشطة أو من يدعمها ، لا يمكن أن يرى رأى العين ألوان العذاب عند الآلاف من أو حتى ملايين الأفراد الغالبين والذين يتعلّلون مسافات طويلة عنه . ومن ثم فليست المشاعر الشخصية للتعاطف مستحبة ، وبالتالي فلا بد للمرء أن يعمل بناء على مبدأ مستمد من الواحِب ، وهو المبدأ الذي يجعله يعامل جميع الأفراد حتى أولئك الذين لا يفهمون كمَا لو كان يشعر بحب شخص نحوهم . والمبدأ هو امتداد عقلى للشعور الذي قد يكون سببه هو أن العقل كلى ومستقل عن القرب أو البعد في حين أن الشعور جزئى ومحلى . فالرجل الذي يكون قلبه من البرود والصلابة للدرجة أنه يعجز عن التعاطف لأى موجود حساس في العالم ، الرجل الذي يعجز عن الحب - لو كان هناك مثل هذا الرجل - لن يكون لديه أبداً إحساس بالواحِب تجاه الغير الذي سحر كانت . وهذا الإحساس بالواحِب تجاه الآخرين يضرب بعنوره في الحب الأصيل ، والتعاطف الأصيل ، وهو صورة عقلية وغير مباشرة له .

قد تكون واقعة مسلم بها أن الحب والرأفة مشاعر هي جزء من ، أو مصاحب ضروري ومبادر للتجربة الصوفية . وأن الحب يفيض من هذا المصدر إلى قلوب الناس ، ليتحكم في سلوكهم . غير أن ذلك في حد ذاته لا يكفى لإقامة النظرية الصوفية عن الأخلاق ، لأن هذه النظرية تتطلب أن نبيّن لا فقط أن الحب يفيض من الوعي الصوفي ، بل إنَّ ذلك الوعي هو المصدر الوحيد الذي يفيض منه الحب إلى العالم . وإذا ما كان التصوف سيكون هو أساس الأخلاق ، فإنه سيكون عندئذ ينبع الحب الوحيد ، الذي هو مبدأ الأخلاق ، ولا بد أن يكون موجوداً في التجربة الصوفية . ولا يكفى أن نبيّن فقط أن التصوف هو أحد المصادر المتعددة التي يأتي منها الحب إلى قلوب الناس . إذ لو صرَّ ذلك لكان من الممكن أن يوجد

الحب . والسلوك الأخلاقي ، والمبادئ الأخلاقية حتى إذا لم يكن هناك تصوف على الأطلاق .

والقول بأنه لا يوجد حب في العالم على الأطلاق لا يمكن مصدره في التصوف ، قول فيما يليه ، مستحيل - لكنه مع ذلك ضروري للنظرية . غير أن المرء إذا ما أحب أطفاله ، أو أصدقاءه ، فإن مشاعر المحبة تنشأ ، فيما يليه ، على نحو طبيعي تماماً في الموجودات البشرية . بمن في ذلك أولئك الذين لم يدركوا بالتأكيد ، في طبيعتهم الخاصة ، أية عناصر صوفية وفضلاً عن ذلك ، فحتى الحيوانات تشعر بالحب نحو صغارها ، وتسلك سلوكاً غيرياً نحوها . وسوف يكون ضرورياً من الخيال الأحمق أن تنسب مشاعر الحسان أو الكلب إلى التصوف ! ومع هذا فلم يكن ذلك يليه حتماً في نظر "أفلاطون" ، فهناك فقرات هامة في كتاباته توحى بأن كل شهوة ، وكل رغبة من أي نوع ولائي شئ هي عنده ظاهرة صوفية . فهو في محاورة "الجمهورية" يتحدث بغير شك عن هذه الحالة في الموجودات البشرية فحسب . وينصب إلى أن العين ، أو العين الأقصى *Bonum Summum* هو ذلك الذي "يوجد عند كل نفس بوصفه الغاية من كل سلوكها ، ويشع في وجودها على نحو مبهم ، لكنه يربك ويجهز عن إدراك طبيعتها" (١) ، وهو في محاورة "المأدبة" يضع هذه الكلمات على لسان "ديونينا" التي تسأل : "ما هو سبب الحب ، بما سفرط ، والرغبة المرافقة له ؟ ألم تر كيف تكون جميع الحيوانات ، والطيور ، بل والوحش أيضاً ، في رغبتها للانجذاب تكون في حالة كرب ، وصراع عنيف عندما تصاب بعلوى الحب .. ؟ لماذا تكون لدى الحيوانات هذه المشاعر الطاغية ، ؟ [ذلك بسبب] أن الحب هو حب ما هو خالد .. إذ تسعى الطبيعة الفانية بقدر الإمكان إلى النوم والخلود ، ولا يتحقق ذلك إلا في النسل ، لأن النسل باستمرار يخلف ورائه وجوداً جديداً يحل محل العيل القديم .." (٢) . فمصلحة كل شهوة - سواء في الإنسان أو الحيوان - هو التعطش لما هو خالد ، وما هو خير ، إلى

(١) "أفلاطون" محاورة الجمهورية "نشرها ف . م . كورنفورد - مطبعة جامعة أكسفورد من ٢١١ (المؤلف) .

(٢) محاورات أفلاطون - ترجمة جوبيت (المؤلف) .

الواحد . وإذا ما أراد القارئ أن يفترض أن أفلاطون انفسه في فكرة عبالية ، أو هي تحليق لعباليه الحى ، فله أن يفعل ذلك . لكن ذلك ليس هو التأويل الذى يأخذ به مؤلف هذا الكتاب . صحيح أنه ليس من الموكد ما إذا كان أفلاطون متصوفاً بمعنى أنه مرّ مروراً مباشرأً بالتجربة الصوفية . رغم أن هناك مبرراً على الأقل للارتياح في ذلك . فمن الموكد أن منهجه الفلسفى عبارة عن خلط غريب من الأفكار العقلية والصوفية . وفي الفقرات التى اقتبسناها من محلورتى "الجمهورية" ، و "المادة" كان الشعور الصوفى هو الغالب .

ومهما بدت هذه الأفكار أسام القارئ عرافية ، فإن النظرية الصوفية عن الأخلاق تضطر ، منطقياً ، إلى اتخاذ موقف التأكيد على أن الحب (رغم أنه ليس من الضروري أن يكون كذلك أنواع الرغبة الأخرى) سواء عند الإنسان أو الحيوان ، ينشأ من التجربة الصوفية سواء كانت علنية أو ضمنية . وبذلك لا تستطيع النظرية الصوفية أن توكل نفسها إلا بافتراض أن التجربة الصوفية كامنة في جميع الموجودات الحية لكنها مطمرة ، بعمق ، في اللاشعور عند معظم البشر وجميع الحيوانات ، وهي تلقى آثارها على عتبة الوعي في صورة مشاعر التعاطف والحب . وعندما تتحدث عن الحب أو التعاطف مع موجود حى آخر ، فإن ذلك يعني أننى أشعر بهذه المشاعر - كأن أعاين ، مثلاً عندما يعاني ، وأنفرج عندما يفرج . وسوف تزعم النظرية الصوفية أن هذه الظاهرة ، تحطم أولى وحزلى للحواجز والسدود التي تفصل النوات الفردية . وإذا ما أكمل هذا التحطيم ، فسوف يؤدي إلى هوية فعلية بين "الأنا" ، و "الهو" . وهكذا يكون الحب هو تلمس الطريق على نحو اختفاء الفردية في الذات الكلية الذي هو جزء من ماهية التصوف . إننا لا نعرف على مشاعر الحب عندنا على أنها صوفية ، لأن تجربة إتحاد جميع النوات المنفصلة في ذات كونية واحدة يمكى على معلمتنا في هاوية اللاوعي ، فالتجربة الموحدة توحد مطمرة على عمق عظيم تحت عتبة الوعي عند بعض الناس أكثر من بضمهم الآخر ، في الشخصيات المادية والأنانية عنها عند الشخصيات الغيرية والمتالية . ولابد لهذا الافتراض أن ينبع أيضاً إلى أنها تكون مدفونة عند الحيوان على نحو يحلوز كل احتمال لظهورها إلى النور . مادمنا لم نقلم أي مبرر ، أو دليل ، أو حجة حتى الآن للإيمان بما سوف ييلو إنفراحت متطرفة ، فدعنـا الآن ننظر فيما إذا كان هناك أى مبرر قوى لافتراض أن الوعي الصوفى لا بد أن يكون كامناً في

جميع الموجودات؟ سوف أحاول أولاً : أن أيّن أن ذلك صحيح - سواء صراحة أو ضمناً - في اعتقاد جميع المتصوفة . وسوف أحاول أن أيّن ثانياً : أن هناك أساساً نظرية قوية تدعم هذا الاعتقاد . وفي استطاعتنا أن نبدأ بالقاء لمحة موجزة على المصادر المسيحية ، والهندوسية والبوذية .

ما نسميه بالوعي الصوفي هو نفسه ما تسميه " بوذية المهايانا " بأسماء شتى مثل : طبيعة بودا ، " ماهية العقل " ، " رحم التاّثاجرنا " (١) ، .. الخ . وماهية العقل - وهو المصطلح الذي استخدمه " سيرنجاما سوترا " - كما تعنى العبارة نفسها - ما هو مشترك بين جميع العقول ، أو العقل بما هو كذلك بمعزل عن تميّزه في العقول الفردية . وتؤكد " السوترا " أن " هذه الماهية الحالصة للعقل " " نحن نتصورها على أنها .. " المخزن " أو العقل الكلّي ! " (٢) . وهي توصف بأنها " حالصة " لأنها خالية من كل مضمون تجربى ، ومن ثم متّحدة في هوية واحدة مع الأنماطا الحالص أو الوعي الحالص ، الذي عرفنا في مكان آخر أنه موجود عندنا جميعاً . وفضلاً عن ذلك فإن النظرية البوذية تسير مع هذه النظرة إلى نتيجتها المنطقية باتساق صارم لا يُستثنى ذهن الحيوان . لأن ما هو ماهية الوعي سوف يكون جوهرياً لكل وعي سواء عند الإنسان أو الحيوان ، فالقطط لديه كذلك طبيعة بودا ، لأن طبيعة بودا ليست سوى تلك الوحدة الحالصة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف ، والتي تتجاوز كل كثرة ، وهي ماهية النوع الانطروائي من الوعي الصوفي أيّنا وجد . إن وعي القط هو " وحدة " ومن ثم فهو - إن استطاع " أن يمحو كل كثرة " - يتخلّص من كل مضمون تجربى ، وما يتبقى لن يكون سوى وحدة حالصة التي هي طبيعة بودا .

هناك نظرية في الفكر الهندوسى تقول أنَّ الوعي الصوفي موجود ، بطريقة كامنة ،

(١) أحد ألقاب " بودا " التي كان يستخدمها عندما يشير إلى نفسه ، والتّأويل الصحيح لهذه الكلمة غير مؤكد ، فقد قدّم شراح البوذية أكثر من ثمانية تفسيرات منها " الواحد الذي ذهب " و " الواحد الذي أتى " .. الخ . (المترجم) .

(٢) دوايت جوردار (محرر) : " انتحيل بودا " ، عام ١٩٣٨ (المؤلف) .

فينا جميعاً وهو يظهر - وهذه النظرية تظهر كموضوع رئيسي في "الأربنشاد" في القول بأن الذات الفردية تتحدد في هوية واحدة مع الذات الكلية . فنحن لا نصبح متعددين في هوية واحدة مع براهمان في تجربة الاستنارة . فنحن الآن ، وقد كنا باستمرار - متعددين في هوية واحدة مع براهمان غير أن وعينا العقلي - الحس المألف لا يدرك هذه الهوية . فما يحدث في تجربة الاستنارة هو أننا نكف عن أن يخدعنا الانفصال الوهمي ، وندرك الهوية التي كانت باستمرار هي الحقيقة . وبعبارة أخرى : إننا نتحقق بالفعل مما كان باستمرار كامناً في طبيعتنا .

فهل في استطاعتنا أن تعقب مثل هذه الفكرة في التصوف المسيحي ؟ إننا نستطيع - إن لم أكن مخطئاً - أن نتعرف عليها ، بوضوح تام ، عند "إيكهارت" في نظريته عن "قمة الروح" أو ذروتها ، فهذه القمة أو الذروة التي يسميها "إيكهارت" أيضاً "محور" و "ماهية" الروح ، والومضة الإلهية" ، لا توجد عند المتصوفة وحدهم ، بل عند البشر جميعاً . وهي تتحدد في هوية واحدة مع ماهية العقل ، أو مع طبيعة بودا في "مدرسة الهمایانا" . فيما ينجزه الصوفي - فيما يقول إيكهارت . يعتمد على دخوله إلى أعماق روحه بعد أن يتخلص من كثرة الإحساسات ، والصور ، والأفكار ، وغيرها من المضامين التجريبية . ويتجزء من ذلك - رغم أن إيكهارت لم يقل ذلك بوضوح أن كل إنسان يستطيع أن ينجز الوعي الصوفي لو أنه استطاع فقط أن يتخلص مما لديه من كثرة المضامين التجريبية . وهذا القول يرافق قولنا أن التجربة الصوفية كامنة في جميع الموجسات البشرية . ولا يمكن أن تترقى بالطبع من الرجل المسيحي في العصر الوسيط أن يمد النظرية إلى مملكة الحيوان ، طالما أن اعتقاده بأن الإنسان خلق خاص "للله" بعيداً عن الحيوان سوف يمنعه من ذلك . ولم تتأثر البوذية ، بالطبع ، على الإطلاق بهذا الإيمان .

وهكذا فإن وجهة النظر التي تقول إننا مضطرون لاعتناق النظرية الصوفية ، أعني أن الوعي الصوفي كامن ، على الأقل ، عند جميع البشر ، هو ما ي قوله متصوفة الشرق باستمرار وبغير تحفظ ، وهو أيضاً ما تتضمنه معتقدات معظم متصوفة المسيحية المتكلسين . وما علينا بيانه الآن هو أن هناك مبررات تاريخية قوية للإيمان بأن هذه النظرية صحيحة . الواقع أن

ذلك ينبع مما سبق أن ذكرناه ، أعني أن الوعي الصوفي الانطوائي ليس سوى إبراز الأنماط العالص ، أو الوحدة العالصة ، إلى النور ، وهو الذي يمكن خلف كل وعي . وإذا كان ذلك كذلك ، فلابد أن تكون التجربة الصوفية ، بالضرورة ، كامنة في جميع الموجودات الذين يملكون مركزاً موحداً للوعي . الواقع أن أي وعي حسي عادي يتضمن وحدة لعناصر كثيرة ومنفصلة . إن الاحساسات ، والصور .. السخ موجودة معاً في وحدة وعي واحد . والتجربة الصوفية هي ببساطة التحقق الفعلى للوحدة بعد اختفاء التعدد ، ويصدق ذلك تماماً على القط أو القرد بقدر ما يصدق على الإنسان . ذلك يعني أنه لابد أن يكون للحيوان أيضاً وعي يجمع التعدد في وحدة .

قد يسأل سائل ما الدليل التجربى الذى يمكن أن نسوقه لدعم القضية التى تقول : " إن الوعي الصوفى كامن فى ذهن الحيوان " ..؟ يسلو لي أنه على الرغم من أن الدعم التجربى طفيف فهو مع ذلك ليس منعدماً تماماً . فربما انحدر " ألبرت أينشتين " من أسلاف تشبه القردة . فلابد أن يفترض المرء أنه مهما يكن الموجود في العقل البشري فقد تطور من عقول أسلافنا من الحيوان بعمليات تطورية طبيعية . وبهذا المعنى فإن عقريه " أينشتين " العلمية والرياضية كانت كامنة في عقل الحيوان . وما يصدق على " أينشتين " سوف يصدق كذلك على " بوذا " ، و " القديسة تريزا " ، و " إيكهارت " . وقد كانت " طبيعة بوذا " كامنة في الحيوان لنفس السبب البسيط الذى يجعل بوذا نفسه قد انحدر من الحيوان .

تستهدف هذه المناقشة إلى اظهار أن من الممكن تأكيد أن الحب ، والمحبة ، والتعاطف يمكن أن يكون مصدراً كامناً في الوعي الصوفى حتى عند أولئك الناس الذين لا يدركون وجود أي نوع من الوعي في أنفسهم أو عند الآخرين . وأنه حتى الحب عند الحيوان قد يكون له المصدر ذاته . لكن ما وصلت إليه مناقشاتنا حتى هذه اللحظة لم يظهر - ما رأيناها ضرورة للنظرية - أن الوعي الصوفى هو المصدر الوحيد الممكن . وباختصار ، لا يمكن أن يكون هناك حب في الكون يمكن أن ينشأ عن أي مصدر آخر .

الشئ الوحيد الذى يمكن أن نقوله فى هذا الموضوع هو ، على ما أعتقد ، أنَّ النظرية الصوفية عن الأخلاق ، ليست فى وضع أسوأ ، من هذه الزاوية ، من أية نظرية أخرى عن الأخلاق . والمشكلة التى ينبعى أن تواجهها النظرية الصوفية ليست سوى القول بأنَّ النظرية لا بد أن لا تقدم فقط تفسيراً لنفسها متسقاً ذاتياً ، والحجج التى تقال لصالحها فحسب ، بل لا بد أيضاً - لو كنا سنقبلها على أنها حقيقة معروفة ، أن تدحض جميع النظريات المنافسة . إذ لا بد أن تبيَّن أن كل ما قالته النظريات الأخرى قد فشل في تحديد الموضع الذى صدر عنه الإلزام الخلقي . لكن المطلب ذاته يمكن أن يطلب من أي نظرية . والطريقة الوحيدة التى يمكن أن يحاول بها المرء تلبية هذا المطلب هو دحض جميع النظريات الأخرى دحضاً نظرياً . وسيكون من الخلف المحال أن نشرع فى هذه المهمة هنا ، طالما أن ذلك سوف يتضمن كتابة بحث عام عن الأخلاق . ونتيجة هذه الملاحظات هي أنَّ النظرية الصوفية ، كغيرها من النظريات المعارضة ، لا بد أن يُنظر إليها على أنها افتراض بين افتراسات أخرى . ومن ثمَّ فهي لا يمكن أن تبلغ مبلغ اليقين . وقد يكون للصوفى إحساسه الخاص باليقين الذاتى ، لكن الفيلسوف الذى ليس متوصفاً لا يستطيع أن يشاركه فى ذلك . إذ لا بد أن تبقى النظرية بالنسبة له مجرد افتراض . وربما زعم المرء ، فى النهاية ، أنَّ النظرية الصوفية تستعيد للأخلاق مرة أخرى الأساس الذى كان قد ضاع ، على الأقل فى الغرب لعدة قرون ، للنظرة الدينية إلى العالم .

لم أحاول أن أبيَّن أثواب هذه المناقشة أنَّ النظرية الصوفية صادقة ، لكنَّ حاولت فحسب أن أوضح ، إلى حد ما ، ماهى هذه النظرية ، وماذا تعنى ، وما الذى تتضمنه ، وما هي الصعوبات التى تواجهها . وسوف نرى أن هذه الصعوبات ضخمة جداً ، وتشكل بالتأكيد مصدر توتر عظيم فى إمكان الإيمان بها ، وأن ذلك لا يستتبع أن نرفضها . وربما أنجزنا فى هذا النقاش ما هو أكثر من التوضيع المبسط . فهذا الجانب من النظرية الذى يؤكد أنَّ الحب والشفقة أو الرحمة ، هما أجزاء بالفعل من الواقع الصوفى ينبعى قبولها على أنها صحيحة ، مادام أصحاب هذا الواقع قد قالوا بها . وينتزع من ذلك أنَّ الحب يفيض منها إلى العالم ، ويكون مصدراً للسلوك الأخلاقي . وسوف ينتز ذلك حتى ولو رفضنا قبول أفكار النظرية المتعلقة بإمكان الواقع عند الحيوان . وقد تركنا هذا النقاش ، على الأقل ، مع التأكيد

بأن الوعي الصوفي يجب أن يكون ، بالنسبة لأصحابه ، باعثًا قرباً ودافعاً نحو الأخلاق ، ومن ثم نحو السلوك الاجتماعي .

ثانياً : الصوف والحياة الخيرية عملياً :

أشرتُ في الفقرة الثانية من هذا الفصل إلى أن هناك مشكلتين تحتاجان إلى المناقشة في دراستنا للعلاقة بين التصوف والأخلاق . وكانت المشكلة الأولى هي النظرية الصوفية عن الأخلاق . ولقد قلتُ في هذه المشكلة ما استطعت قوله . أما المشكلة الثانية فهي السؤال التاريخي والاجتماعي في الأثر الذي يتركه التصوف بالفعل في الحياة الطيبة أو الخيرية . أو هو يتعげ حقاً إلى جعل الناس أفضل ؟ ولقد ذكرت أنه على الرغم من أنها ليست مشكلة فلسفية بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، فإننا لو أحبتنا عنها بالنفي ، أى لو بینا مثلاً ، أن التصوف يُحبط ، بدلاً من أن يدفع ، السلوك الأخلاقي ، فلا مندورة عن أن يعكس ذلك بالأثر الضار على الرعم النظري الذي يقول أن التصوف هو مصدر الأخلاق . وأنقل الآن ، من ثم ، إلى هذه المشكلة الثانية .

ربما كان أكثر الاتهامات الأخلاقية شيوعاً ضد التصوف ، هو أنه من الناحية العملية هروب من الواجبات العملية للحياة إلى ضرب من الوجود الانفعالي للغبطة ، أو هو من ثم نوع من الأنانية يُستمتع به لذاته . والتجربة الصوفية - من هذه الوجهة من النظر - لا يسعى إليها المتتصوف إلا من أجل ما تحله معها من مشاعر السلام والغبطة ، والفرحة . وينعكس الصوفي في مية الانفعالات اللذيدة ، وليس ذلك سوى فرار من الحياة ، ومن الأعمال الملحة في العالم . وقد يقول المتعمدون في علم النفس أنَّ ما يحاول المتتصوف " حقاً " أن يقوم به هو الارتداد إلى رحم الأم الدافئ . وأنا هنا أحارو أن أضع النقد في أقوى ألفاظ ممكنة ، وربما بالفت فيه حتى أنك لن تجد أحداً من لهم أدنى إلمام بتاريخ التصوف يوافق عليه . لكن سواء عبرنا عن النقد بلغة قوية أو ضعيفة ، فإنَّ جوهره ، بدرجة كبيرة أو صغيرة ، هو أن الصوفي يسعى إلى خلاصه الخاص ، وسعادته الخاصة ، بطريقة أنانية ، في حين يعاني غيره من الناس دون أن يقدم لهم يد العون .

ولقد كان من الشائع توجيه مثل هذا النوع من الاتهام إلى التصوف الهندي بصفة خاصة . إذ يذهب الناقد الغربي ، عادة ، إلى أن المتصوفة المسيحيين قد كرسوا جهدهم للسعى إلى رفاهية الناس بطريقة غير أنسانية ، في حين أن المتصوفة الهندود لا يفعلون ذلك . فالحضارة الهندية ، كما يزعمون ، قد اتجهت بصفة عامة إلى التعرف على حق المتصوف في اعتزال الحياة العملية في الغابات أو في أي مكان يشاء ، ولا يكرس نفسه إلا إلى الوجود في تأملاته . وكثيراً ما يقال أن هناك رابطة بين هذه الترعة ، والواقعة التاريخية التي تقول أنَّ الحضارة الهندية - إلى أنَّ وقعت تحت تأثير الغرب - كانت راكدة ، وأنَّ المثل الأعلى لتحجيف البوس عن طريق الاصلاح الاجتماعي لم يضرب بمحنوره في العقل الهندي .

ومن الصعب جداً تقدير اتهامات غامضة من هذا القبيل التي توجه إلى حضارة كاملة تقريباً موضوعياً ونزيهاً . لكنني سوف أسوق ملاحظات قليلة حول هذا الموضوع . لابد لنا أن نلاحظ أولاً : أنه كان من عادة المتصوف الهندي باستمرار أن يحاول نقل الشعلة من رجل إلى رجل من خلال المعلم الروحي أو الأشرم Ashram (١) وهو بذلك يسعى إلى افهار طريق الخلاص الذي وجده أمام الآخرين . فهو يعلم ما يتصور أنه الحياة الطيبة أو الخيرية . ولا يمكن أن نسمى هذا النشاط أنسانية .

وعلينا أن نلاحظ ثانياً : أن الرجل الهندي يتجه إلى البحث عن مجموعة من القيم مختلفة عن قيم الرجل الغربي . فللحياة الروحية عنده قيمة أعلى بكثير من مجرد اشباع الحاجات المادية أو حتى من تعريف ألوان العذاب المادي . ومن ثم فإن نقل شعلة الحياة الروحية إلى غيره من الناس هو السلوك الغيرى الأعلى الذى يستطيع المتصوف الهندي أن

(١) الأشرم هو الناسك الهندي الذى يعتزل الحياة من أجل السعي وراء الحكمـة (المترجم) .

يقوم به . وأخيراً : هناك اختلاف في الفلسفات الأساسية بطريقة أخرى . فالناس في الغرب يعتقدون أن من الممكن ، نظرياً ، إزالة أو على الأقل تخفيف البوس المادى من خلال تحطيط للاصلاح الاجتماعى . غير أن " بوذا " علّم الناس أن العذاب ملازم للحياة ، ولا يمكن إزالته عن طريق أى سلوك ، بالغا ما بلغ انفصال الفرد عن غيره من الناس . فالعذاب هو نتيجة للتناهى ، ومن ثم لا يمكن التخلص منه عن طريق الموجودات البشرية . والطريق الوحيد للتخلص من التناهى هو مد الشخصية حتى تلتجم مع اللامتناهى . ولقد وافق العقل الهندى ، بصفة عامة ، على ما يقوله بوذا ، ومن هنا لم يكن لديه سوى إيمان ضئيل ، في الماضي ، في خطة الاصلاح الاجتماعى . ومع ذلك ، فعلى الرغم من أن " بوذا " كان على حق في اعتقاده أن البوس ملازم للتناهى ، ومن ثم لا يمكن التخلص منه تماما بينما يبقى التناهى ، قائما فقد يُبَيِّن لنا التاريخ أنه يمكن التخفيف منه أو تلطيفه ، وأن ذلك جدير بالاعتبار . وهذا هو العبر العقلى لخطط الاصلاح ، والسلوك الغيرى بصفة عامة . ولقد أدركت الهند فى يومنا الراهن هذه الحقيقة .

وهكذا نجد أن " برود " الحضارة الهندية في الماضي نحو الاصلاح الاجتماعي ، والمثل الأعلى في مساعدة الفقراء ، والتعساء ، لا يرجع كله - كما يعتقد النقاد الغربيون ، إلى قسوة الفواد ، والافتقار إلى الحب بل يرجع أساساً إلى معتقداتها الفلسفية . وهذا أيضاً ما تبرهن عليه واقعة أن " بوذا " لم يعظ فحسب بالحب الكلى والشفقة العامة بالنسبة لجميع الموجودات ، بل مارسه بالفعل ، ومع ذلك فقد عبر عنه في حياته على المستوى الروحي تماماً تقريباً ، وليس على المستوى المادى . وسر " غاندى " من ناحية أخرى يشبه سر " بوذا " - رغم إلهامه الأساسي - من حيث أنه أتى من المستوى الروحي - ومن هذه الزاوية ظل هنديا لحاماً ودماءً - ومع ذلك فقد أدرك أن تخفيف المعاناة والعذاب وليس القضاء عليهم هو ما يمكن عمله على المستوى المادى ويمكن إنحازه عن طريق السلوك الاجتماعي والسياسي . وهذا ما يفهمه ، ليس غاندى وحده ، بل الهند بصفة عامة . وهذه الحقيقة التي يمكن أن نجد أكمل تعبير عنها في حياة غاندى نفسه ، لابد من النظر إليها على أنها واحدة من الأمثلة التي تدعوا إلى التفاؤل في سبيل الوصول إلى مركب من فلسفات ، وقيم ، الشرق والغرب ، وهو ما ينبغي علينا جميعاً أن نسعى إليه . والحجم الهائل لغاندى

يعد ، في جانب منه ، إلى محاولته أن يجمع في شخصيته كل ما هو عظيم ونبيل وقوى في الشرق والغرب معاً .

ربما كان "بوذا" هو الشخصية المثالية للمتصوف الهندي . صحيح أنه ترك أسرته في شبابه وراح يبحث عن الاستنارة في عزلة ، لكن لاحظ أنه عندما بلغ الاستنارة لم يظل في عزلته في الغابة ليستمتع ببغطته ، لكنه على العكس عاد إلى عالم البشر ليؤسس ديناته ، ولينشر في الناس جميعاً طريق الخلاص . وظل لأربعين سنة أو أكثر في وعي "الترفانا" الذي بلغه ، ومع ذلك عاش وسلك في عالم الزمان والمكان . ولهذا فقد كتب "أوريندو" يقول "كان من الممكن لبوذا أن يبلغ مرحلة الترفانا ، ويعمل مع ذلك بقوه في العالم ، بطريقه لا شخصية في وعيه الباطني ، أما في سلوكه فهو شخصية باللغة القوء يمكن أن نعرفها ، ونعرف النتائج التي أحدثتها في العالم" (١) .

ومع ذلك فربما كان من الخطأ أن تنكر أن هناك بعض الحقيقة في المقابلة بين القبول السلي للشروع الاجتماعية في التاريخ الماضي للهند ، والكافح الإيجابي ضدها في الغرب ، أو الذي قام به الغرب على الأقل في العصور الحديثة . لكن كيف يمكن أن نبيّن أن اللوم في ذلك يقع على عاتق التصوف الهندي ؟ إن الاحتمال الأكثـر ترجيحاً هو أن المناخ كان السبب الرئيسي . فالحر القائم يُؤدي إلى الخمول والسلبية ، بينما الطقس البارد يبعث على النشاط . والافتراضان معاً - القول بأن التصوف هو السبب ، والقول بأن الطقس هو السبب - ربما كانا إسراها في التبسيط . فليس هناك ما يسمى السبب في خصائص مجتمع بأسره أو ديانة بأسرها ، ففي أمثال هذه الحالات لابد أن يكون هناك تجمع هائل من الأسباب المشروطة . ومن الخلف الحال أن تنتقد عاملًا واحدًا في الحضارة الهندية ، وتنسب إليه أمراض الأمة كلها .

(١) سرای أوریندو "الحياة الإلهية" نيويورك عام ١٩٤٩ ص ٢٩ - ٣٠ (المولف) .

لقد سقنا حالة " بوذا " كمثال بوصفه الرجل الذى صب فى الخدمة النشطة للجنس البشرى تلك الشفقة أو الرحمة التي تلقاها كجزء من تجربة الاستئارة . والمثل الأعلى للقديس فى بوذية المايايانا هو " بوذا المتظر " ، وهو الشخص الذى بلغ مرحلة الاستئارة ، واكتسب الحق فى أن لا يولد من جديد ، بل أن يتقل بعد الموت إلى التر凡انا الأخيرة ، ومع ذلك فهو يتنازل عاماً عن هذا الحق . ويعود مرة ومرة إلى التناسخ من جديد لكي يساعد تلك الأرواح المختلفة في طريق الخلاص . وربما اعتقدنا أن النذر الذى نذره بوذا المتظر ، بأن لا يدخل أبداً مرحلة التر凡انا الأخيرة حتى تدخلها قبله جميع الموجودات الأخرى ، نشتمنه رائحة مسرحية كما لو كان يريد أن يجعل من عدم أنايته دراما . ومع ذلك فليس في استطاعتنا أن نقول أن المثل الأعلى هنا ليس الهروب الأناني ، أو الفرار من الواجبات العملية . بل على العكس إنه المثل الأعلى نفسه الموجود عند متصوفة المسيحية - أعني الاستمتاع بالغبطة الصوفية لا كفاية في ذاتها بل بغرض أن تنصب ثمارها في خدمة الحب للجنس البشرى . وذلك هو المثل الأعلى في بوذية المايايانا . أما إلى أي حد طبق البوذيون واليسوعيون ما يعطون به ، عملياً ، فتلك ، بالطبع ، مسألة أخرى .

لكن ربما كانت صيحة الحيادية الأخلاقية هي التي يشيرها النقاد الغربيون ضد المثل العليا الهندوسية أكثر من متصوفة البوذية . ويبدو أن جذور السؤال هي ما إذا كان يُنظر إلى الغبطة والسلام في الوعي الصوفي كغاية في ذاتهما ، بحيث يمكن للصوفى الذى يلدهما أن يستريح على اعتبار أنه وصل إلى الهدف النهائي . أو أنه يعتقد أن التجربة هي أساساً وسيلة لخدمة المحبة النشطة . يقابل " بروفسور زينر " في كتابه " التصوف المقدس والدنيس " من هذه الزاوية بين متصوفة التأله في الغرب - مسيحيين ومسلمين - وبين " سنكارا " . إذ أن " سنكارا " - فيما يقول - مع " براهمان " ينبغي أن يستريح فيها بوصفها غاية .

ومن المؤكد أن هناك بعض الحقيقة في هذه المقابلة . فقد مال متصوفة الهندوسية إلى أن يكونوا أعلى ، روحياً وتأملياً ، من متصوفة الغرب لكنهم يفتقرن إلى الحمية الأخلاقية الموجودة عند الآخرين . وخطر البقاء ، بطريقة أنانية ، في التأمل الصوفى تعرف عليه

متصوفة المسيحية بوضوح أكثر مما فعل متصوفة السفيهات أو الأفرع الأخرى من التصوف المنهوسي . فقد كتب إيكهارت مثلاً يقول :-

" ما يناله الشخص في التأمل لابد أن يسكنه في الحب ،
فإذا ما مرَّ المرء بتجربة الغيبة التي مرَّ بها القديس بولس ،
وإذا ما عرف أن شخصاً يحتاج إليه في شيء ما ،
فأنا أعتقد أن من الأفضل كثيراً ، أن يترك الغيبة
بدافع الحب ، وأن يُلْمِي حاجة المحتاج .

إن من الأفضل أن تشعر بالجوع من إن ترى حتى رؤى القديس بولس " (١) .

وكتب في فقرة أخرى يقول :

" إنَّ مَنْ يَعْدُونَ عَنِ الْمُشَاعِرِ " وَعَنِ "الْتَّحَارِبِ الْعَظِيمَةِ " ، وَيَرْغَبُونَ فَقْطَ فِي
هذا الجانب السار : فَإِنَّ ذَلِكَ يَعْنِي أَنَّهُمْ يَرِيدُونَ أَنفُسَهُمْ وَلَا شَيْءَ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ " (٢) .

ولقد عَبَرَ " روز بروك " عن اليقين نفسه بأن التجربة الصوفية العليا لابد أن تفيض بالحب الذي يسرى منها إلى العالم . كتب يقول :-

" الإنسان الذي أرسله الله ليهبط من الأعلى .. وهو يمتلك تربة ثرية سمححة مستمدۃ
من ثراء الله : لابد لهذا الإنسان أن يبذل نفسه باستمرار من أجل أولئك الذين يحتاجون إليه ..
وبذلك يمتلك الحياة الكلية ، لأنها على استعداد كذلك للتأمل والفعل ، وأن يصل إلى الكمال
فيهما معاً .. " (٣) .

١) اقتبسه روفس حونز في كتابه " دراسات في الديانة الصوفية " (المولف) .

٢) اقتبسه رودلف أوتو في كتابه " التصوف في الشرق والغرب " نيويورك عام ١٩٥٧ ص ٧٣
(المولف) .

٣) " الحجر المتواهج " الفصل الرابع عشر في كتاب جان ، فان ، روز بروك " تزيين الزواج الروحي .
كتاب الحقيقة القصوى ، الحجر المتواهج " . ترجمة س . أ . وينشك لندن عام ١٩١٦ (المولف) .

وتعلّمنا العبارة الأخيرة من هذه الفقرة "لروز بروك" درساً هاماً . فعلى الرغم أن غبطة الوعي الصوفي إذا ما أخذت بمفردها مفصولة عن ثمارها في السلوك ليست غاية في ذاتها ، ومعالجتها على هذا الأساس هو الخطأ الذي أخذه بروفسور " زينر " على " سنكارا " ، فإن ثمارها في السلوك ينبغي أن لا تعامل أيضاً على أساس أنها غاية في ذاتها بحيث يكون الوعي الصوفي ينبغي أن لا تعامل أيضاً على أساس أنها غاية في ذاتها بحيث يكون الوعي الصوفي مجرد وسيلة إليها . فما هو غاية في ذاته فحسب هو الحياة الكاملة أو " الخير الأقصى Summum Bonum " ، أما المعرف الشامل للوعي الصوفي فإنه ينسكب في خدمة المحبة للحسن البشري . وتلك هي ، فيما يقول " روز بروك " : " الحياة الكلية ، التي يكون فيها على استعداد كذلك للتأمل والفعل ، ليصل إلى الكمال فيما معًا .. " . إنَّ معالجة الاستئنارة كمجرد وسيلة لغاية هي الفعل مما قد يؤدي في النهاية إلى معالجة الأشياء المادية على أنها أعلى من الأمور الروحية ، ومن ثمَّ يؤدي إلى مجموعة من القيم الزائفة . إنَّ حياة الروحي ينبغي أن لا تتحطط إلى مستوى الوسيلة الممحض للرفاهية المادية أو للنجاح الدنيوي .

القوة الأخلاقية لمتصوفة المسيحية هي بالتأكيد أكثر روعة من الحياة الأخلاقية عند متصوفة الهندوسية أو أي متصوفة آخرين في العالم . وما هنا تكمن القوة العظيمة للتتصوف المسيحي التي لا تكمن في العمق النظري الحالص ولا في العمق الروحي الحالص . ويبدو لي أن علينا أن نمنح غصن الزيتون لمتصوفة الهند ، وربما لمتصوفة الشرق بصفة عامة . والسؤال : أكانت الأنشطة الأخلاقية والاجتماعية عند متصوفة المسيحية قيمة عملية كبيرة بالنسبة لأخوانهم من البشر ؟ الإجابة موضع شك . لقد قضت " القديسة تريزا " حياتها في تأسيس الأديرة وإصلاحها . لكن ليس من المنتظر أن ينظر المصلح الاجتماعي الحديث والمحب للبشر إلى ذلك على أنه عمل رائع . مع أن هذا النوع من الأنشطة كان بغير شك هو تصوّر العصور الوسطى لأعلى فضيلة مسيحية . وإنْ كان علينا أن نضع العصر في اعتبارنا .

غير أن الأهمية الحقيقة تصبح غامضة بسبب نزاع المتعصبين بين الشرق والغرب ، أو بين ثقافة وأخرى . ولو أثنا تأملنا الموضوع العام للحياة الروحية أو للتتصوف ، والسلوك

الاجتماعي ، فإنَّ السؤال الهام هو ما إذا كان التصوف بما هو كذلك ، أينما وجد ، بشكل بالضرورة وبطبيعته نزعة هروبية : أي طريقة للاستماع الأناني بالغبطة ، في الوقت الذي يتحجب فيه واجباته نحو إخوانه من البشر ؟ ولقد أظهرتنا المناقشة السابقة على ما في ذلك من تشويه للحقيقة . صحيح أن الشخص الذي يمر بتجربة صوفية . يمكن أن يعالجها كوسيلة للمتعة الأنانية . ولا شك أن ذلك كثيراً ما يحدث . لكن ذلك ليس سوى سوء فهم للتتصوف وليس جزءاً من طبيعته الجوهرية . وربما كان هناك سوء فهم لخصائص أي مثل أعلى ، وربما صورة تحطط منه . فمثلاً حكم الغوغاء هو خاصية الشر الذي تميل إلى تشويه صورة المثل العليا للديمقراطية ، ويميل المثقفون إلى الانحطاط إلى مستوى الحذلقة . ويسقط الدين في الكهانة . لكن من الأهمية الفصوى أن نفهم أنه لا يوجد مثل أعلى يحكم عليه من سوء استخدامه أو فهمه ، بل بالأحرى من الطبيعة الملزمة له فطبيعة الديمقراطية أو مثلها أعلى ليس حكم الغوغاء . والمثل أعلى للمثقفين ليس هو الحذلقة . والمثل أعلى للدين ليس هو الكهانة . وكذلك المثل أعلى للتتصوف ليس هو النزعة الهروبية . وربما كان في استطاعتنا أن نستخدم هنا فكرة الإغراء المستمر . فلا شك أن الإغراء المستمر للصوفي هو الاستماع بتجارب الوجد لذاتها ، والانغماس فيما أسماه القديس يوحنا حامل الصليب "الفهم الروحي" . لكن ينبغي أن لا ننحو باللامة على المثل أعلى نفسه يسبب الابتعاد عنه ، بل على ألوان الفشل والتقص في الطبيعة البشرية . فالقول بأن المسيحيين يفعلون الشر إنما يرجع أساساً إلى أنهم موجودات بشرية غير معصومة من الخطأ . وإذا ارتكب المتتصوفة إنماً كذلك أيضاً أيضاً بسبب أنهم بشر ، ومن ثم فالنزعة الجوهرية للتتصوف تنحو نحو الحياة الأخلاقية ، والحياة الاجتماعية ، وحياة السلوك الغيرى ، وليس القرار من هذه الأمور .

غير أن سوالنا الأصلي كان : هل ينحو التتصوف بالفعل نحو جعل حياة الناس أفضل أم لا .. وقد يعرض معارض بقوله إننا دافعنا فقط عن المثل أعلى للتتصوف ، لكننا لم نحجب عن السؤال حول النتائج التاريخية الفعلية . غير أنه يبدو لي أن ذلك سؤال لا غباء ولا نفع في الأحاجية عنه ، مثله مثل السؤال الموازي له : هل كانت للدين آثار طيبة في العالم أم لا - بمقدار ما يتميز الدين عن التتصوف - أم كان ضاراً أكثر منه نافعاً .. ؟ أولئك الذين لا يؤمنون بحقيقة أي دين ، كالشاك وغير المؤمنين ، يميلون إلى القول بأن الدين لم يجعل

حياة الناس أفضل مما هم عليه أخلاقياً ، بل أنه في الواقع أضرهم . أما المؤمنون بالدين فيأخذون بوجهة النظر المضادة . ولم يتأسس رأي من الرأيين - في اعتقادى - على مسح شامل غير متحيز للواقع . بل بما معه قد تأسسا على الميل والأفكار المتتصورة مقدماً للدفاع أو الهجوم على الدين . وهناك لذلك مبرر قوى . فالواقع التحريري للتاريخ معقدة لدرجة أن خيوط الميل الخيرة أو الشريرة ، لا يمكن فكها من التشابك الهائل للأحداث . ولابد أن نقول الشئ نفسه عن التصوف . فأولئك الذين يكرهونه سينظرون إليه نظرة سيئة على أنه نزعة هروبية . أو أنها لا تجد له آثاراً طيبة أو قليلاً منها ، أما أولئك الذين يفضلونه فسيقولون أنه يجعل الناس أفضل : فقد أصبح بعضهم قد يسيئون من كانت له آثار طيبة لا حصر لها ، كما أن التصوف أدخل طموحات نبيلة تسربت إلى جميع الحضارات . وليس لدى ميل للانخراط في هذه المعركة من الأحكام المبسترة . ولن أشير إلا إلى واقعة أن التصوف في ماهيته ينطوي على الحب الذي هو دافعه المطلق لجميع الأعمال الخيرة . وأن نزعته ، من ثم ، لابد أن تكون نحو الخير ، مهما لطخت هذه النزعة المثالية من شرور ، وضعف وحمقات الطبيعة البشرية .

ثالثاً : التصوف و الدين :

الواقع الجوهرية بقصد علاقة التصوف بالدين على نحو ما ظهرت طوال هذا البحث ، يمكن أن نقوم هنا بتلخيصها بإيجاز :

الافتراض الشائع بين الكتاب حول هذا الموضوع هو أن ، التصوف ظاهرة دينية ، وهم هنا يضعون في أذهانهم الديانات الغربية لاسيما المسيحية . وربما عرفوا الوعي الصوفي ببساطة على أنه " اتحاد بالله " . وفي رأيي أن ماهية التجربة الانطوانية هي الوحدة التي لا تمييز فيها واختلاف ، وأن " الاتحاد بالله " ليس سوى تأويل ممكن لها . لكنه في هذه الحالة لا يمكن أن يقدم كتعريف لها . وهذه التجربة نفسها يمكن تأويلها بطريقة غير تاليهية كما هي الحال في البوذية . وفضلاً عن ذلك فلو كان المرء يعني " بالدين " هذا الدين أو ذاك من الديانات العالم المعروفة ، فإننا يمكن أن نقتبس " أفلوطين " بوصفه متتصوفاً لا دينياً طالما أن الخلفيّة العقلية التي أُتّول تجربته الصوفية من خلالها ، كانت مذهبًا فلسفياً

وليس الدين . ومن ثم فما يرى حواب عن السؤال هل التصوف هو أساساً ظاهرة دينية هو بالنفي . فهو قد يرتبط بالدين لكنه ليس في حاجة إليه .

غير أن هناك احبابات مختلفة يمكن أن تقدم لهذا السؤال بقدر الطرق المختلفة التي يمكن للمرء أن يفهم بها كلمة " الدين " ، فهي قد تشير إلى المشاعر أكثر منها إلى العقائد أو البنية العقلية . وليس ثمة مبرر لم لا تحدث التجربة الصوفية - لاحالصة في الواقع تماما - بل متحررة بما فيه الكفاية عن آية " معتقدات " دينية معروفة ، لكن لا يزال من الممكن أن يقال أن هذه التجربة تتضمن الشعور الديني ومشاعر بالقدسى ، والإلهى ، وما هو مقدس . ويمكن أن يفهم المقدس ببساطة على أنه ما يشعر المرء أنه يمكن أن يتقدس . ومن هنا فإننا لا استخدام كلمتي " المقدس " ، و " الدنس " ، بالمعنى اللاهوتى التقليدى . إنَّ المتتصوف يشير باستمرار إلى اللازمان أو الأزلى الذى يشعر أيضاً أنه نبيل إلى أقصى حد . ويتجاوز تماماً العالم المؤقت : عالم التدفق ، والبعث ، والاحباط ، والأحزان ، وهو يحلب معه السلام الذى يحاوز كل فهم . ويمكن له أن يخبر ذلك كله ويشعر به دون آية معتقدات على الإطلاق . ويمكن ، بهذا المعنى أن يُنظر إلى التصوف ، بحق ، على أنه فى ماهيته ديني .

والسؤال عما إذا كان الوعى الصوفى يفضل عقيدة ما ، أو ديانة من ديانات العالم ، أكثر من عقيدة أو ديانة أخرى - من السهل أن يحيب عنه بأنه لا يفعل ذلك . فالصوفى فى أى ثقافة ، عادة ، ما يقول تجربته من منظور الدين الذى تربى عليه . لكنه إذا كان متحضاراً بدرجة كافية ، فإنه يمكن أن يطرح هذه العقائد الدينية ويظل محتفظاً بوعيه الصوفى .

وبدلاً من السؤال عما إذا كان التصوف ، هو فى جوهره دينياً ، يمكن أن يُطرح السؤال عما إذا كان أى دين هو فى جوهره صوفياً . ويمكن أن نحيب إجابة معقوله بأن البوذية والصور العليا من الهندوسية هى أساساً صوفية فى جوهرها لأن تجربة الاستئارة هى محورها ومركزها . لكن التصوف - كما لاحظ بروفسور أ . بيرت - الذى كان المكون الرئيسي فى ديانات الهند لم يكن سوى تيار صغير فى المسيحية ، والإسلام ،

واليهودية (١) . ومن الانصاف أن نسأل عما إذا كان مؤسس المسيحية صوفياً بالمعنى الدقيق الذي يجعله يملك بداخله وعيًّا صوفياً ، ويعيش ، ويتحدث عنه على أنه أساس حياته وتعاليمه كما فعل بودا . ؟ ربما كان "يسوع" متصرفًا ، لكنني لا أستطيع أن أجده أى دليل على ذلك . فلا شيء منه في الأنجليل الثلاثة الأولى . أما إنجيل يوحنا فإننا نجد أنه يظهر فيه في كثير من الأحيان عبارات معينة عن الاتحاد بالله ، والواحدية مع الله ، ونظراً لوجود دليل سلبي في الأنجليل الثلاثة الأولى ، فليس ثمة ما يبرر الافتراض بأن هذه العبارات قد نطق بها يسوع التاريخي فعلاً . إذ ربما كانت تكشف عن أن مؤلف إنجيل يوحنا كان رجلاً متصرفًا ، أو ربما ليس أكثر من أنه كان على علم ببعض العبارات الصوفية . لكنها لا تقول لنا شيئاً عن "يسوع" .

من الصعب أن نفترض أن "يسوع" لو كان يملك الوعي الصوفي ، لكن قد وضعته في مركز تعاليمه مثلاً فعل "بودا" . وإذا تذكر المرء أن اليهودية هي الأقل تصوفاً في ديانات التالية الثلاث الكبرى - بل في الواقع في جميع ديانات العالم الكبرى - فإن ذلك يضيف استحالة جديدة أن يكون "يسوع" الذي ولد وتربى كيهودي ، كان متصرفًا . لم يكن "يسوع" متصرفًا فإن ذلك يفسر لنا واقعة أن التصرف لم يكن سوى تيار صغير في الديانة التي أسسها . الواقع أنه لا يمكن تفسير القول بأنه كان متصرفًا بأى معنى للأمر للكلمة . وإنما جاء التصرف إلى المسيحية المتأخرة نتيجة لتأثيرها بمصادر عند اليونانيين وليس في فلسطين .

ونود أن نؤكد - بعض النظر عن هذه الواقع - أن التصرف هو المصدر النهائي لكل دين ، وهو ماهيته . وبين أيدينا مجموعة من المشكلات تشبه تماماً مجموعة المشكلات التي اعترضت النظرية الصوفية عن الأخلاق . إذ علينا أن نؤكد أن الوعي الصوفي كامن عند جميع البشر ، لكنه عند معظم الناس مطمور تحت سطح الوعي . وما أن يلقى في الوعي الأعلى بمؤثراته في صورة مشاعر أخلاقية ، حتى تظهر أيضاً آثار هى الأخرى في صورة دوافع

(١) أ . بيرت "تعاليم بودا الرحيم" - مرجع سابق ص ١٦ (المؤلف) .

دينية . وسوف تؤدى هذه الواقع بدورها إلى نشأة التركيبات العقلية التي هي العقائد المختلفة . لقد سبق أن رأينا فيما سبق ، في هذا الفصل ، ما تواجهه هذه الوجهة من النظر من صعوبات ، وهي صعوبات على درجة كبيرة من الخطورة رغم أنها ربما كان يمكن التغلب عليها .

والنتيجة العامة فيما يتعلق بالعلاقات بين التصوف من ناحية ، وميدان الديانات المنظمة (مسيحية ، وبودية .. الخ) من ناحية أخرى هي أن التصوف مستقل عنها ، بمعنى أنه يمكن أن يوجد بدون هذه الديانات . غير أن التصوف والديانة المنظمة يميلان إلى المشاركة والارتباط الواحد منهما بالآخر ، لأنهما معاً ينظران إلى آفاق تجاوز الآفاق الأرضية : إلى اللامتناهي ، والأزل ، وأنهما معاً يشتراكان في الانفعالات التي تخص المقدس والقدسي .
